

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

دراسات في الفكر السّياسي المصري
على طريق الاستقلال الفلسفي

محمد صفّار

محمد صفّار

دراسات في الفكر السّياسي المصري

على طريق الاستقلال الفلسفي



المؤلف: الدكتور محمد صفّار
العنوان: دراسات في الفكر السّياسي المصري: على طريق الاستقلال الفلسفي
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: كتاب للتّحرير والإخراج الفنّي
طباعة: DB(O)UH03 336218
الطبعة الأولى، بيروت، 2019

ISBN: 978-614-427-145-2

Studies in Egyptian Political Thought
On the Way to Philosophical Independence

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought
بناية ماميا، ط5 ـ خلف الفانتازي وُرلد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

دراسات في الفكر السّياسي المصري
على طريق الاستقلال الفلسفي

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

ثمّة عناصر كثيرةٌ تجعل من الحديث عن الفكر السياسيّ المصري أمرًا معقولًا ومنطقيًا؛ لأنّ كل جماعة بشريّة تتكتّل لتدير أمورها وأوضاعها الاجتماعية، تحتاج إلى التنظير لسياستها والتفكير فيها، وعندما نتحدّث عن مصر نتحدّث عن ملايين من الناس لهم تاريخٌ طويلٌ ودولـة عميقةٌ تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإنسانيّ. وقد لفت هذا الأمر الإمام عليًّا الذي قال في عهدٍ إلى مالك الأشتر حين ولّاه على مصر: «ثمّ اعلم يا مالك، أني قد وجّهتك إلى بلاد جرت عليها دول قبل، من عدلٍ وجورٍ...»، ولا يحدّثنا التاريخ عن اهتمام بهذا المستوى في أيّ من حالاتِ التوليةِ التي صدرت عن عليٍّ (ع). هذا عن مصر القديمة وأما مصر ما بعد الإسلام فقد كانت على الدوام ذات خصوصيّة تسمح بالحديث عن اختلافها عن سائر الولايات الإسلامية، وأدّت هذه الخصوصية إلى عدم وضوح صلتها بالدولة المركزيّة، وكانت دومًا مستقلّةً عنها أو شبه مستقلّة، ولعلّ أدنى معرفة بتاريخ هذا البلد توضح هذه الحالة وتبيّنها.

وممّا استجدّ في القرون الأخيرة وترك أثره في إنتاج المصريين لفكرٍ سياسيٍّ له خصوصيّته، أنّ هذا البلد شهد مبكّرًا وقبل غيره من أقطار العالمِ الإسلاميّ تواصلًا مع الغرب عنيفًا أحيانًا وسلسًا ومرنًا في أحيانٍ أخرى،

وهنا أشير إلى غزو نابليون، وما أعقب ذلك من ابتعاث الشباب المصريّ إلى الغرب، والعودة بانطباعات وأفكار تركت أثرها في الإنتاج الفكري المصريّ. لهذا كلّه ولغيره ممّا لا مجال لاستعراضه في هذه العجالة، ربّما يتفهّم المرء إمكان الحديث عن الشخصية المصرية وعن فكرٍ سياسيٍّ مصريٍّ له عناصره التي يحاول هذا الكتاب تلمّس معالمها.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2019

كلمة مفتاحية

لا شكّ في أنّنا إذا أردنا أنْ نؤسس لقواعد في الكتابة الفلسفية النقدية، فينبغي أن نبدأ مما هو موجود في فكرنا المحلي، وذلك إما لنستند إليه بعد صقله وتطويره، وإما من أجل نقده وتجاوزه؛ ولذلك كان لا بدّ من مجاراة ناصيف نصار عن طريق التركيز على المنظِّرين الإيديولوجيين باعتبار أن الإيديولوجيا، كما نبهنا نصار نفسه، ذات نواة فلسفية ترتبط بصورة خاصة بالجانب المعياري (النقدي) للإيديولوجيا[1].

إهداء

إلـى الأحـيـاء فـي قـبـور الـمـوتـى..

إلى من يطلبون الموت فلا يجدونه..

إلــى مــن يـنـتـظـرون ويـنـتـظـرون..

---

(1) عادل ضاهر، «**تطوري الفكري**»، مجلة: أوراق فلسفية، العدد 17، 2007، ص195.

تصدير

اعلم -أيدك الله بنصره- أن الكتاب الذي بين يديك يحوي بحوثًا مختلفة كتبت في فترة زمنية غير قصيرة؛ لذا فإنّه ليس لذلك الكتاب وحدة في البناء والمنهج، ولكن بعد أن اطلعت على بحوثه، التي كُتبت في مناسبات متفرقة، استطعت أن أربط بين أفكاره المختلفة والمتفرقة. ولا أدّعي أنني اكتشفت ذلك المجال المسمى بالفكر السياسي المصري، إلا أنني لا شكّ أستكشفه، فكل بحث من بحوثه إنما يعمد إلى استجلاء إشكالية معينة، أزعم أنها تعتبر تأسيسية بالنسبة إلى المهتمين بهذا المجال. وعلى سبيل المثال، فإنّه في ما يتعلّق بـ«إشكالية البداية في الفكر العربي الحديث/ الوعي القومي المحاصر»، نجد أنه ينقّب عن نقطة البداية في هذا المجال، ويدرس مدى اقترانها مع حصول الحملة الفرنسية على مصر أم سبقت ذلك بفترة؟ وهل كان التجدد في هذا المجال مدفوعًا بعوامل ذاتية؟ أم كان يحركه مهماز التدخل الخارجي؟ أما في ما يرتبط بـ«الفكر العلماني، الخصوصية الثقافية، الوليمة الثقافية» نجد أنّه يبحث عن التراث أو أسلوب التعامل مع التراث لدى مفكريّ الاتجاه العلماني، وهل من الضروري أن يتم اعتماد أسلوب التدنيس في التعامل مع التراث؛ وذلك كردّ فعل على التقديس المبالغ فيه لهذا التراث؟ وما هي الدوافع النفسية التي تجعل بعض المفكرين يتعاملون مع التراث بالطريقة الأوديبية؟ أما بالنسبة إلى «الشرق في قلب الغرب: البديل الثالث»، فهو يطرح قضية

الغرب أو الأساليب المختلفة للتعامل مع الحداثة من منظور حضاري، وهل ثمّة أسلوب أوحد للتعامل مع الغرب يقتضي الذوبان والفناء فيه؟ أم أن الخبرة التاريخية البعيدة والقريبة تقدم بدائل عدة تخلصنا من النظرة الأحادية للعلاقة مع الغرب أو الآخر. وأما في كتابه «تحليل مفهوم السياسة في سيرة علي الزيبق: قراءة جديدة في نص قديم»، فيحاول الكشف عن مفهوم السياسة في نص تراثي قديم ينتمي للأدب الشعبي، وإلى أي مدى يصلح ذلك المفهوم التراثي أداةً لسبر أغوار اللحظة الحاضرة بكل تعقيداتها وتداعياتها؟ وهل يصلح ذلك المفهوم لتشكيل رأسمال رمزي تاريخي، يمكن الاستناد إليه لمقاومة آليات السلطة في ظل الانتكاسات التاريخية التي يعتبرها الغيطاني مقامًا وَعِرًا يغدو الكلام فيه خطرًا؟

وإذا استعرضنا بقية بحوث الكتاب، فسنجد أنّ ثمّة أسئلة وإشكالات تم طرحها في كل حالة من الحالات التي تخضع للدراسة، ومنها إشكالية التأثر الفكري بالشرق أم بالغرب، وإشكالية المصادر، وإشكالية النص، وإشكالية السلطة، وقد كشفت هذه البحوث والإشكاليات أبنية مفاهيمية وأطروحات فكرية وأسئلة وإشكالات بحثية مختلفة، ولكنها دور في فلك واحد هو الفكر السياسي المصري، وقد يتقاطع أحيانًا مع مجالات أو مدارات أخرى كالفكر العربي أو الإسلامي الحديث؛ بل قد يحصل هذا التقاطع حتى مع الفكر الإسلامي الكلاسيكي.

وبذلك ابتكرت هذه الدراسات فلكًا خاصًّا تدور في مداره، ولا بد في البداية من طرح سؤالين أساسيين في هذا المجال، وهما: ما هي طبيعة أو مكانة ذلك الحيز الفكري المسمى بالفكر السياسي المصري؟ أما السؤال الثاني فيرتبط بمدى أهمية دراسة الفكر السياسي المصري المذكور؟

طبيعة الفكر السياسي المصري ومكانته

أشار الدكتور أحمد عبد الحليم عطية إلى هذا الموضوع في مقدمة

كتابه «الخطاب الفلسفي في مصر»، الذي يؤرخ للدرس الفلسفي في مصر؛ حيث ذهب إلى أن تعبير «الفكر العربي المعاصر» استُخدم كبديل عن «الفلسفة العربية المعاصرة»؛ أي استبدل كلمة «الفلسفة» بـ«الفكر» للإشارة إلى الحيز الفكري نفسه، وأتى ذلك من منطلق «التواضع العلمي والدقة الأكاديمية». ويفرق عطية بين المشارقة والمغاربة في التعامل مع مسألة التسمية تلك؛ إذ رأى أن المغاربة يفوقون المشارقة جرأة؛ حيث يستخدمون كلمة «الفلسفة» للإشارة إلى ما ينتجونه من أعمال فكرية، ويستشهد على ذلك بعناوين كتابات لمفكرين بارزين منهم، مثل: عبد السلام بن عبد العالي، ومحمد وقيدي، وكمال عبد اللطيف. ويرى عطية أنّه يشيع عند المشارقة استعمال كلمة «الفكر» في كتاباتهم، كما في قولهم: «الفكر العربي المعاصر»، وذلك بخلاف المغاربة. لكن الاختلاف بين المشارقة والمغاربة في التعامل مع قضية التسمية لا يتعلّق -وفق رؤية عطية- بمستوى الجرأة على استخدام كلمة «الفلسفة» فحسب؛ بل يرتبط الاختلاف بينهما، وفق تحليله، بالاختلاف بين الفريقين في الفترة الزمنية التي يشير إليها اللفظ المستخدم؛ حيث يستخدم المشارقة تسمية «الفكر العربي المعاصر» للدلالة على ما أنتجه المفكرون العرب منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أما المغاربة فيربطون «الفلسفة العربية المعاصرة» بما قدمه العرب من جهود فلسفية بعد منتصف القرن العشرين. ويشير عطية إلى أنهم يقصرون ذلك التعبير على الإنتاج الفكري الخاص بهم؛ أي بالمغاربة[1]. والحقيقة أن قضية التسمية في ما يرتبط باستعمال كلمة «فكر» أو «فلسفة» ليست قضية شكلية؛ حيث إنّها تقع في صميم تقويم كل فريق لطبيعة الجهود الفكرية التي يبذلها ومكانتها.

والحقيقة أن عطية ذاته، الذي استعرض كلا الرأيين، ربما يستفيد منهما ما يفيده في تحديد طبيعة الدراسات الفلسفية التي يؤرخ لها في كتابه،

---

(1) أحمد عبد الحليم عطية، **الخطاب الفلسفي في مصر: دراسة في الأفكار والأعلام**، ص10-11.

إلا أنّه لم يتمكن من حسم المسألة بوضوح؛ إذ على الرغم من أنّه يدعو إلى عدم الخوف من استخدام مصطلح الفلسفة العربية المعاصرة، إلا أنه يرى أن الحوار النقدي سوف يثبت أو يدحض صحة ذلك الاستخدام[1]، ومما يعضد هذا الاستنتاج أنه التمس السبيل للخروج من هذا المأزق باستخدام مصطلح مختلف تمامًا عن الفكر والفلسفة، ألا وهو الخطاب؛ وذلك للإشارة إلى النتاج الفكري والفلسفي في مصر، وفق ما ورد في عنوان كتابه. وقد أورد ملاحظة في سياق آخر تشير بنحو من الأنحاء إلى عدم موافقته على استخدام مصطلح الفلسفة لوصف المجال الفكري الذي يدرسه؛ حيث يرى أن المشكلات التي يتناولها الفكر العربي المعاصر بوجه عام، إنما «تحوم حول قضايا الفلسفة ولا تنخرط فيها»، وبما أنها لا تهدف إلى تقديم رؤية كلية عامة لمشكلات المجتمع، فإنها «لم تطرح بعد الأسئلة الفلسفية العربية»[2].

وإذا جاز لنا أن نصرح بما ذكره عطية بين سطور كتابه لحسم هذه المسألة، وإسقاطه على مجال دراستنا أي الفكر السياسي المصري، فيمكن القول إن هذا الحيز الفكري الذي يعالجه لا يرقى إلى أن يكون تفلسفًا وإن حام حول قضايا الفلسفة ـبتعبير عطيةـ؛ وبذلك تم الابقاء على استخدام كلمة «الفكر» في الإشارة إلى هذا النوع من التفلسف، كما هو الحال في الفكر السياسي المصري.

أهمية دراسة الفكر السياسي المصري

على الرغم من أن الإجابة السابقة نفت قدرة الحيز الفكري على الترقي إلى مرتبة الفلسفة؛ حيث لم تجعل المشتغلين في هذا الحيّز في رتبة الفلاسفة، إلا أنها مع ذلك لم توضح لنا طبيعة هذا الجهد الفكري. ولعل

---

(1) المصدر نفسه، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص13ـ14.

هذا ما سيتضح بشكل جلي عند التعرض للسؤال الثاني المتعلق بأهمية أو حتى ضرورة دراسة الفكر السياسي المصري.

يفرق الدكتور عبد الوهاب المسيري في هذا المجال بين نوعين من الدراسة؛ أما الأول فهو الدراسة الأكاديمية بالمعنى السلبي، على حد تعبيره، وذلك عندما يقوم باحث متخصص بدراسة دون سبب سوى صلاحيتها للنشر واتباعها للأعراف البحثية المتبعة. وهي دراسة لا علاقة لها بمشكلات الواقع وتقلباته، فقد «تقوم الدنيا وتقعد» بتعبير المسيري، والباحث يكتب ويوثق وينشر لتسيل الأحبار وتدور المطابع وتتراص الكتب على الرفوف. ويتعلق النوع الثاني من الدراسة بخبرة معاناة، وكشف أو قلق وجودي عميق يدفع صاحب الخبرة الذي يعتبر صاحب موقف إلى الكتابة أيضًا. وهو يتبع في ذلك الأعراف الأكاديمية أيضًا، ولكن ليس كغايات في ذاتها، وإنما كسبل لظهور مشروع فكري متكامل، يظل هدفه دائمًا الوصول إلى الحقيقة؛ بل تحويلها إلى عدل[1].

وتقسيم المسيري الثنائيّ لأنواع الدراسة يمثل بديلًا عن الإجابة عن سؤالنا المتعلق بأهمية دراسة الفكر السياسي المصري، لكن إجابتي وإن كانت تختلف عن المسيري، إلا أنها متضمَّنة في تقسيمه؛ حيث لا يمكنني أن أنفي الشق المتعلق بالمعنى السلبى للدراسة الأكاديمية عند المسيري عن بعض تلك الدراسات بشكل كلي، ولكننى لا أستطيع في الوقت نفسه أن أجعلها تندرج تحته بأكملها، كما لا أستطيع من ناحية أخرى أن أزعم أننى صاحب موقف ينبع من خبرة وجودية عميقة تبلورت في صورة مشروع فكريّ متكامل؛ بل لا أدّعي أنه في طريقه للتكامل، فهذا شرف لا أدعيه، وإن كنت أطمح إليه. وهذا بالتحديد هو جوهر المسألة، فترتيب هذه البحوث المتفرقة وجمعها بين دفتي كتاب إنما هو محاولة من جانبي لنقلها من الشق

(1) عبد الوهاب المسيري، **اليهود في عقل هؤلاء**، ص67ـ68.

الأول إلى الشق الثاني؛ بل إنّ هذا الهاجس الذي سأفصح عنه، وهو الجانب المتعلّق بالتأصيل الفكري، كان ملازمًا لي طوال مدة كتابة هذه البحوث، وما يزال كذلك الآن وأنا أضمها سويًّا، وسيظل كذلك حتى بعد أن أفرغ من هذه الخطوة. إن القضية التي مثلت الحاضر الغائب في هذه الدراسات التي تفتقر إلى وحدة الموضوع والمنهج، إنما كانت قضية التأصيل الفكري، وقد اخترت أن أعالج هذه البحوث لأن من البديهيّ أن التأصيل الفكري لا ينشأ من فراغ، وإنما يحتاج إلى أساس فكري ليتمّ تحويله وتشكيله والتعامل معه بشتى الطرق بحيث يعدّ إبداعًا جديدًا. وإذا لم يتمّ تعيين السياق الثقافي والفكري الذي يزود هذا الإنتاج الفكري بمادته الأساسية بما تتضمّنه من قضايا وإشكالات ومآزق ومداخل ومفاهيم ومصطلحات -وهو الأمر الذي تقوم به هذه البحوث أو على الأقل تسعى للقيام به- يصبح أي تأصيل فكريّ حملًا كاذبًا، مهما ادعى أي مفكر لنفسه غير ذلك؛ بل إنّ المفكر لا يعدّ مفكرًا إذا بتر جذوره من تربته الفكرية وأخذ يتسول ما يجود به عليه الآخـرون من فضلات ومهملات فكرية. إن البدء من السياق الفكري كبديهية للتأصيل الفكري بحيث تصدق في كافة الحالات، حتى ولو كانت الممارسة الفكرية التأصيلية تطمح لتجاوز ذلك السياق الثقافي ذاته، وتتطلع إلى تخطيه إلى ما يتجاوزه، فالعلاقة المباشرة مع الواقع هي من أوليات التأصيل الفكري، الذي يقف -عودة إلى المسيري- في موضع وسط داخل تقسيمه الثنائي سالف الذكر.

طريقة دراسة الفكر السياسي المصري

إذا كان سبب أو أهمية دراسة الفكر السياسي المصري هو التأصيل الفكري كهاجس ملحّ يلف كتابة هذه البحوث وجمعها، فإن السؤال الذي لا بد من أن يبرز هنا هو أنّه ما هي طريقة دراسة الفكر السياسي المصري؟ ولا يخفى أنني لم أجب بشكل واف على السؤال الأول المتعلق بطبيعة

الفكر السياسي المصري ومكانته، كما إنّني في سياق الجواب عن السؤال الثاني المتعلق بأهمية دراسته أحلت القارئ إلى سؤال ثالث يتعلق بكيفية دراسته، وذلك باعتبار أن الإجابة عن ذلك السؤال تكفي للجواب عن كل ما سبق. وبعبارة أخرى، فإنني سأزيح علامات الاستفهام التي ألقيها على القارئ باستمرار، فأخرج بذلك من سؤال إلى سؤال، مؤجلًا الإجابة بشكل دائم. ولا مخادعة أو مراوغة على الإطلاق، فلا بدّ من تفهّم مقصودي من هذه الإزاحة والإحالة الضرورية، ويساعد على ذلك إعادة قراءة العبارة التمهيدية التي صدّرت بها هذا الكتاب؛ ذلك أن المفكر اللبناني عادل ضاهر يشرح بصورة شديدة الإيجاز ما أعتقد أنه حجز الزاوية في المشروع الفلسفي لناصيف نصار. ويمكن القول إنّ تأسيس آليات للكتابة الفلسفية يقوم على استخلاص النواة الفلسفية من كتابات المفكرين الإيديولوجيين. وأظن أنّ ذلك يكفي للإجابة عن طبيعة هذا الحيز الفكري المسمى بالفكر السياسي المصري، وعن أهمية دراسته، وطريقة دراسته. وهذا هو الخيط الناظم لهذا الكتاب ارتأيت أن أستمده من الدائرة الفكرية الأرحب؛ أي الفكر السياسي العربي؛ إذ لم يكن الفكر المصري منفصلًا عنها أو معزولًا عن المؤثرات النابعة منها، في أي مرحلة من تاريخه. وبكلمة واحدة: فإنّ تحليل ناصيف نصار للفكر الإيديولوجي ومحاولته استخلاص نواة فلسفية منه يمثّل ما يمكن أن يعدّ تأصيلًا لتقاليد فلسفية في فضائنا الثقافي، وهو الإطار الجامع لدراسات هذا الكتاب.

مقدمة
في الاستقلال الفلسفي

سنستند في هذا المبحث إلى الأسلوب الذي اعتمدناه في التصدير، هو أسلوب الإزاحة المستمرة للأسئلة والأجوبة؛ لذا يتعين أن نطرح عددًا من الأسئلة ومنها: كيف يجري ناصيف نصار تحليلًا للتيارات الإيديولوجية ليحقق غايته التي جعلنا عادل ضاهر نتذوقها بكلماته السابقة؟ ولما كان تحليل نصار للكتابات الإيديولوجية جزءًا من مشروع فلسفي مفتوح ولكنه متكامل، فهذا يفتح الباب أمام السؤال عن ماهية هذا المشروع ومكوّناته ومراحله، حتى يتسنى لنا متابعة نصار في تحليله الهادف للإيديولوجيا. غير أن ذلك يجعلنا نطرح ابتداءً السؤال المتعلق بسبب استدعاء مشروع نصار الفلسفي وتحليله للإيديولوجيا، فلم يكن نصار الوحيد من المعاصرين الذي له مشروع فكريّ، ولم يكن تحليل تيارات الفكر العربي الحديث والنظر إليها كإيديولوجيا منحصرًا به وحده.

أ- المغامرة الفكرية لناصيف نصار

وتنصب الإجابة في هذا الصدد على القابليات أو الآفاق التي يتيحها استخدام المشروع الفلسفي لنصار، وعلى الرغم من أنّ ذلك يتضح من خلال التعرض -بإيجاز- لمكونات هذا المشروع، إلا أن النظرة الخارجية

له تسمح لنا بإدراك ذلك بخطوة واحدة. يستخدم أحمد عبد الحليم عطية كلمة «المغامرة» في وصفه للمشروع الفكري لناصيف نصار، كما يشير إلى ذلك عنوان دراسته «مغامرة ناصيف نصار الفلسفية»[1]، ولا يخفى ما تحمله كلمة «المغامرة» من معان تتعلق بتحمل المخاطرة وبمواجهة ما هو غير متوقع وبعدم معرفة النتائج بشكل مسبق وبلذة الكشف عن الجديد، وهذا يحيلنا إلى ما ذكره الفيلسوف الفرنسى الشهير ميشيل فوكو في مقدمة كتابه القيم «أركيولوجيا المعرفة» عن التجريبية المنهاجية؛ حيث يُقْدِم الباحث على اتباع إجراءات منهاجية معينة بروح التجربة، التي تعني عدم التأكد من النتائج؛ بل وعلمه بوجود احتمال للفشل، وبالتالي فهذا يعني إمكانية تراجعه عنها والتخلّي عن الموقف الذي اتخذه، والعمل على استبداله بموقف آخر وإجراءات أخرى بغرض الوصول إلى غاية البحث. وإن المرء ليحتاج إلى استحضار هذه الروح، روح المغامرة أو التجربة، عند التعرض لمشروع نصّار الفلسفي، كي يتمكن من استيعابه بشكل نقديّ ليستخرج قابلياته الكامنة فيه، فيدفع مشروع نصار نحو اللامفكر فيه. ويمكن إيجاد شواهد مؤيدة واضحة لتلك الروح في كتابات نصار، ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما صرح به في مستهل كتابه «مطارحات للعقل الملتزم» من أن هذا العمل لا يمثل كلًّا موحدًا؛ بل هو مجموعة من الدراسات المتعلّقة بموضوعات متنوّعة صدرت في مناسبات مختلفة؛ أي إنّه «لحظات متعاقبة دون تخطيط مسبق في مسار فلسفي منفتح»[2]. وتتجلى هذه الروح أيضًا في ختام كتابه «طريق الاستقلال الفلسفي»، عندما أراد الوقوف والنظر إلى الخلف تجاه الدراسات التي أجراها في هذا العمل لاستخلاص العبرة منها واستكشاف انعكاساتها على قضية الاستقلال الفلسفي. وقد قام بذلك عن طريق «مراجعة تلك المراحل بصورة بيانية

---

(1) أحمد عبد الحليم عطية (تحرير)، **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية فى فكر ناصيف نصار**، ص15_38.

(2) ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، ص7_8.

عامة»[1] على حد تعبيره. ويمكن القول إنّ هذا يكشف عن «عدم وجود مخطط مسبق»، كما تكشف «المراجعة البيانية» لما تم قطعه من مراحل عن روح المغامرة التي تطل برأسها من كتابات نصار وتؤز مشروعه الفلسفي أزًّا. وليست روح المغامرة تلك ببعيدة عن الدهشة التي مثلت الموقف الفلسفي الأساسي عن الأقدمين، وهذا يؤكد الطابع الفلسفي لمشروع نصار، ويؤكد على ضرورة استحضار هذه الروح عند تفعيل عناصر هذا المشروع في سياق دراستنا هذه.

ب- نقد الموقف الاتباعي

إنّ بداية الطريق في مشروع الاستقلال الفلسفي إنما تتمثل في رسوخ «فكرة ضرورة اكتشاف الطريق التي تؤدي إلى تحرر الوعي الفلسفي فينا»[2] لدى نصار ذاته. وهو ما توصّل نصار إليه نتيجة نقده لأعمال المفكرين العرب المحدثين، وذلك في إطار ما أسماه نصار بموقف الاتباع من تاريخ الفلسفة. وقد ابتدأ صاحبنا بالتمييز بين الموقف والمذهب قبل أن يشرع في التعامل مع تلك الكتابات المعبرة عن الجهد الفلسفي المعاصر لدى العرب. فالموقف برأيه سابق على المذهب؛ بل لا يستتبع تعدد المذاهب تعددًا مماثلًا في المواقف؛ حيث قد يضم الموقف الواحد العديد من المذاهب والاتجاهات الفلسفية، على الرغم من ما يعتري هذه المذاهب من اختلاف أو تضارب، وبناء على هذه التفرقة، فقد ميّز نصّار بين موقفين رئيسين، بحيث يتمكّن من رد مختلف أساليب التعامل مع تاريخ الفلسفة إليهما، وهما موقف التبعية وموقف الاستقلال. وقد قسم موقف التبعية ذاته إلى اتجاهين: التبعية لتاريخ الفلسفة الوسيطة والتبعية لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. ويتفق أنصار الاتجاهين في السمة العامة المميزة للموقف

---

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص235.

(2) المصدر نفسه.

الاتباعي؛ حيث إنّهم -على حد قوله-: «أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار»[1].

في إطار التصنيف السابق، يتخذ نصار من يوسف كرم نموذجًا على التبعية لتاريخ الفلسفة الوسيطة، ويجعل من زكي نجيب محمود مثالًا على التبعية لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. ودون الخوض في نقد نصار للجهد الفكري لهما بالتفصيل[2]، يردّ نصار الموقف الاتباعي برمته -بغضّ النظر عمن صنفهم هو ضمنه أو من يمكن للآخرين تصنيفهم ضمنه- إلى كونه تعبيرًا عن التمزق الداخلي في علاقة الفكر العربي المعاصر بتاريخ الحضارة؛ إذ رسخ في الفكر العربي شعور بالدونية مقابل الثقافة العربية الوسيطة والثقافة الغربية الحديثة. كما يرى نصار أن أنصار الموقف الاتباعي، الذي يصفه بالعبودي، يعانون من مشكلة انسداد علاقتهم بالواقع القائم، وهذا ما يؤدي إلى تضاؤل إحساسهم بواقعهم. ومن هذه الزاوية، يفسر عدم شعور يوسف كرم بالتغيرات التاريخية التي تعتمل في أحشاء النهضة العربية، وكذلك عدم شعور زكي نجيب محمود بمطلب الاستقلال الذي يتخلل التاريخ العربي من بداية نهضته في القرن التاسع عشر[3].

ج- مكانة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة

يرى ناصيف نصار أن الموقف الاتباعي/ العبودي، الذي صُنّفَت في إطاره جهود العديد من المشتغلين بالفلسفة من العرب، ليس سوى نتاج مكانة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة؛ ولذلك عمد إلى تقصي تلك المكانة في تأريخه لما أطلق عليه «انبعاث الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة»؛ حيث ذهب في تتبعه لذلك إلى سياق النهضة العربية الحديثة

(1) المصدر نفسه، ص21-22.

(2) لمزيد من التفاصيل بهذا الصدد، انظر: المصدر نفسه، ص22-30.

(3) ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، ص19-20.

في القرن التاسع عشر، فقد حاول الفكر الفلسفي في ذلك الوقت تكوين رؤية جديدة للكون لتشكّل بديلًا عن الرؤية الكونية الإسلامية، وذلك في ظل التأثير الثقافي المزدوج القادم من جهة الثقافة التقليدية ومن جهة الثقافة الغربية الحديثة. وينتقد نصار الفكر الفلسفي في تلك المرحلة لجهة عجزه عن التحرر من عقدة تاريخ الفلسفة، وهو ما انعكس في عدم تأليف تيار فلسفي حقيقي، لكنه؛ أي نصّار، يثمّن دور ذلك الفكر في تهيئة المجال للفلسفة لتنتعش في إطار الثقافة العربية الحديثة بفضل روح النقد والتجديد التي أدخلها عليها[1]. وتابع نصار تأريخه للتفلسف في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فرصد فيها ظهور تأليفات فلسفية، على هيئة ترجمات للمؤلفات الفلسفية الكبرى، ودراسات تأريخية للقضايا الفلسفية، وتحقيقات منشورة لنصوص فلسفية قديمة. ويرى نصّار في تقويمه لهذه الجهود بأنها خلت من التأليف الفلسفي النظري، الذي يمثل برأيه النشاط الفلسفي الخلاق القادر وحده على خلق وتحفيز الروح الفلسفية. ولكن نصار لم يغفل أن ذلك النشاط الفلسفي القائم خلق الاستعدادات والقابليات اللازمة لتقبل الفلسفة. وقد خلص نصار في النهاية إلى أن الإنتاج الفلسفي في العالم العربي يرتبط ارتباطًا اتباعيًّا بتاريخ الفلسفة، سواء أكانت غربية أم وسيطة؛ حيث إنّه لم يصادف سوى قلة قليلة من المشتغلين بالفلسفة من العرب لديهم إرادة حقيقية في الاستقلال الفلسفي[2].

واستمرارًا لجهوده في تقصي جذور الموقف الاتباعي، لم يكتفِ نصار بالتأريخ للنشاط الفلسفي في الثقافة العربية الحديثة، وإنما اهتم أيضًا بنقد التصور الشائع عن الفلسفة والفلاسفة لدى عامة الناس، باعتبار أن هذا النقد «شرط من شروط تفعيل الفعل الفلسفي»[3]. وقد وجد نموذجًا

(1) المصدر نفسه، ص13ـ14.

(2) المصدر نفسه، ص14ـ16.

(3) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص299.

لهذا التصور الشائع في صورة قدمها أحد نقاده عن الفلاسفة؛ حيث يقول: «وكأنهم سكان قلعة شامخة الأسوار، مستقرة فوق جبل تقصر عن سموه الأبصار، في وسط بحر محيط»[1]. وبعد أن قسم نصار اللوحة إلى ثلاثة مشاهد: القلعة والجبل والبحر، عمد إلى تفكيك عناصر كل مشهد وتحليل معنى كل عنصر. ففي المشهد الأول، لا تدل القلعة على القوة والمنعة؛ بل على الانفصال والقطيعة، فأسوار القلعة تحجب الفلاسفة عن أبصار الناس مثلما تحجب الناس عن أبصار الفلاسفة. وفي المشهد الثاني، يرمز الجبل الشاهق الذي تستقر القلعة فوقه إلى شدة تجريد الفكر الفلسفي، وهو الوجه المقابل لانسلاخ الفلاسفة عن هموم الناس ومشكلاتهم. أما في المشهد الثالث، فتشير الجزيرة التي توجد فيها القلعة والجبل ويحيط بها البحر إلى معاني الانفصال والخطر المهول الذي يحف محاولات اجتياز البحر الفاصل. ويعتبر نصار أن الحاجز الفاصل هو المعنى العام للوحة والقاسم الأعظم المشترك بين مشاهدها المتعلقة بالقلعة والجبل والبحر[2].

وسعيًا وراء تفعيل الفعل الفلسفي، ينتقد نصار هذا التصور «القلاعي للفلسفة»، كما يعبّر عنه، فيبين أن الفلسفة لم تكن قلعة منعزلة عن عالم البشر، وإنما هي ميدان من ميادين الفكر البشري، يقوم على التفاعل بين قطاعات الثقافة وسائر مجالات الحياة الاجتماعية، ومن هنا يظهر زيف ذلك التصور الشائع للفلسفة. ويتقصى الجذور السوسيولوجية لهذا التصور -بعد أن بين مناقضته لحقيقة الفلسفة- في تحالفات المصالح التي تروج له من ناحية أخرى، ويمكن القول إن النقد السوسيولوجي الذي أجراه نصار على التصور الشائع للفلسفة ينسحب في الوقت نفسه على الموقف الاتباعي للمشتغلين بالفلسفة في العالم العربي، حتى وإن لم يصرح لنا نصار ذاته بذلك. إن ذات القوى التي تنشر بدافع مصالحها هذا التصور

(1) المصدر نفسه، ص296.

(2) المصدر نفسه، ص296-298.

القلاعي للفلسفة، هي التي يقضُّ ازدهـار النشاط الفلسفي مضجعها، ويدفعون المشتغلين بالفلسفة إلى الانفصال عن الواقع والانكفاء على تاريخ الفلسفة، وذلك عن طريق محاصرتهم للنشاط الفلسفي؛ ليتخذوا منه بطبيعة الحال موقفًا اتباعيًّا، بعد أن انفصلوا عن الواقع في مصرهم وعصرهم. ولا بدّ من الإشارة إلى أن هذا الاستنتاج إنما نشأ من المقدمات التي قدّمها نصار، وليس من ما صرح به من آراء. فيذهب نصار إلى أن ذاك التصور القلاعي الذي يشل فاعلية الفلسفة ويصادر إمكاناتها وفوائدها عن طريق عزلها عن مشكلات المجتمع، إنما يقوم بذلك لصالح قوى مسيطرة على المجتمع في الداخل والخارج؛ أما من الخارج، فثمّة قوى الغرب الإمبريالي الذي يرعى الفلسفة ويشجعها وينميها في وسطه الفكري للاستفادة منها؛ لكنه يسعى إلى حرمان الشعوب الأخرى من فوائدها ليسهل عليه بسط سيطرته عليها، فعمل على نشر هذا التصور المغلوط، بحيث تقتنع تلك الشعوب بعدم جدوى الفلسفة أو بصعوبة التوصل إلى نتائج بالاستناد إليها؛ وأما من الداخل، فثمّة قوى سياسية محلية تؤسس سلطتها على مذهب ديني أو إيديولوجي تستند إليه، الأمر الذي يجعل الفلسفة تشكّل مصدر إزعاج لا يهدأ أبدًا، بسبب ما تثيره من تساؤلات حول أساس السلطة وبما تنتجه من تصورات عن بدائل للسلطة؛ لذا تحاول نشر وترسيخ التصور القلاعي كي تقصي الفلسفة عن حياة المجتمعات العربية[1].

د- الوضعية الحضارية للعالم العربي

إن العناصر السابقة من مشروع نصار الفلسفي إنما تتعلق بالشق السلبي-النقدي منه؛ حيث بدأ من نقد الموقف الاتباعي، ثم انتقل إلى توسيع نطاق الرؤية للحديث عن مكانة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة. لكن هذا العنصر المتعلق باستقصاء الوضعية التاريخية للعالم العربي،

(1) المصدر نفسه، ص300-301.

بمعنى الأفق التاريخي الذي يظلّله، يرتبط بالشق الإيجابي-الإبداعي من مشروعه الفلسفي، ويستند ذلك إلى تصور نصار للعلاقة بين الفلسفة الحضارة أو تاريخ الحضارة؛ حيث إنّه يرى أنّ تصور الفعل الفلسفي ذاته (بمعنى ماهية الفلسفة ودورها في الحياة) يتوقف على تصور الوضعية الحضارية وما تحويه من جدليات[1]؛ «فالفلسفة تتأثر في نموها بالوضعية الحضارية التي تنتمي إليها»[2]، ومن ثم يشترط طريق الاستقلال الفلسفي أن يتم «تحديد مهمة الفلسفة... تحديدًا يتوافق مع مقتضيات... التصور الأساسي للوضعية الحضارية في العالم العربي الحديث والمعاصر»[3].

إذن، يدور المشروع الفلسفي وفق رؤية ناصيف نصار في أفق تصور الوضعية الحضارية، وينطلق من هذا المشروع في نقده للموقف الاتباعي وفي تأسيسه للموقف الاستقلالي الإبداعي معًا. ويختصر نصار هذه الوضعية في نظرة كلية ترى في الحقبة الحالية مرحلة تاريخية جديدة تتسم بمواجهة تصادمية بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية[4]؛ وبالتالي فهي تمثل من هذه الزاوية واقعًا تاريخيًّا كليًّا متميزًا ينبغي فهمه في حد ذاته، وعلى الرغم من أن ثمّة وجوهًا للشبه بينه وبين أوضاع حضارية أخرى، إلا أن التفاعل الجدلي المميز له يجعله يختلف عما أحدثه الإسلام من انقلاب في القرن السابع وعن نهضة أوروبا في القرن السادس عشر[5]. ويدفع نصار تحليله للوضعية الحضارية للعالم العربي إلى أبعد من تحديد طبيعتها، نحو متابعة الامتدادات الزمانية لهذه الوضعية في القرنين الأخيرين من تاريخ العرب؛ بل يسعى نصار إلى مدّ الأفق الزمني لهذه الوضعية ليستشرف

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص31.

(2) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص327.

(3) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص38.

(4) ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، ص12.

(5) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص32.

مرحلة جديدة في تاريخ العرب، كما يسعى إلى أن يكون مشروعه في الاستقلال الفلسفي جزءًا من عوامل الوصول إلى هذه الغاية.

من هذا المنطلق يقسم نصار هذه الوضعية الحالية إلى أربع مراحل: مرحلة النهضة، ومرحلة الثورة، ومرحلة الهزيمة، ومرحلة النهضة الثانية، وهذه المرحلة الأخيرة هي مرحلة جديدة أضافها نصار؛ حيث إنّه يستشرف وقوعها أو بعبارة أدق إمكانية وقوعها في المستقبل. أما بالنسبة إلى مرحلة النهضة، فيرى نصار أنّها محاولة العرب الخروج من تخلفهم الحضاري بعد اكتشافهم لأبعاده تدريجيًّا، وقد انطبعت تلك المحاولة بازدواجية العلاقة مع الغرب، فهو نموذج حضاري وعدو سياسي في آن واحد. وتعود تلك الازدواجية إلى أن النهضة تعاملت مع الحضارة الغربية كنموذج ومثال للتقدم الإنساني، غير أنها اصطدمت في الوقت نفسه بمشاريع ومخططات السيطرة الكونية للدول الغربية[1]. ويرى نصار في تقويمه للنهضة العربية بأنها تمثل نهضة حقيقية مقارنة بعصور الانحطاط، عند النظر إلى ما تركته من تراث فكري وما رافقها من إنجازات الاستقلال السياسي وبعض مشاريع التنمية الاقتصادية. غير أن نصار يعتبر في الوقت نفسه أنه على الرغم من أنّ النهضة تشكّل مشروعًا حضاريًّا أصيلًا، إلا أنها لم تكن مكتملة أو قادرة على الاستمرار أو التطور، ومع ذلك ما يزال نصار يؤكد على أن «النهضة لا تزال مشروع العرب في تطورهم الحضاري، بما تحقق منها حتى اليوم وما يجب تحقيقه في المستقبل»[2].

أما بالنسبة إلى تصور نصار لمرحلة الثورة، فهو يستخلص روحها من تحليله لكتاب صغير لجمال عبد الناصر بعنوان «فلسفة الثورة»، فلم تقم الثورة على أساس نظري فلسفي. وحال ذلك الفقر النظري، الذي فصل عبد الناصر مثلًا عن الفلاسفة الثوريين من أمثال لينين، دون صيرورة التجربة

(1) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص319.

(2) المصدر نفسه، ص321.

الثورية إلى ثورة جذرية وكلية[1]. ومثلت الثورة عند نصار عنصرًا إضافيًّا في رصيد النهضة، فزودتها بنمط للتعامل مع الواقع يتسم بالثقة في النفس والجرأة والتطلع لتحقيق الإنجازات الكبرى والتغيير الراديكالي. ويذهب نصار في تقويمه للثورة إلى أنها لم تستطع ترسيخ إنجازاتها لتصمد في وجه الأعداء بسبب ما رافق تحولاتها الاجتماعية من تعاظم لتسلط الدولة. وكان وقع هزيمتها مدويًّا بسبب التضخم الهائل في الإحساس بالذات بما يفوق ما هو متحقق على أرض الواقع من إنجازات، لكن نصار يوصي باستخلاص ما أضافته الثورة للنهضة -أي ما يسميه روح الثورة- لمواجهة المرحلة التالية لانكسار الثورة والمستمرة حتى اليوم، وهي الهزيمة[2]. ويبلغ تحليل نصار للثورة ذروته ويلقي الضوء على واقع فكره ومشروعه الفلسفي، عندما يتعرض إلى التأثير المتناقض للثورة على الفلسفة، فقد أدى الفقر الفلسفي للثورة إلى وقوع «الطلاق بين الفلسفة والثورة» في العالم العربي، فانكفأت الثورة على نفسها لتتسرى بخطاب إيديولوجي خادم، وانكفأت الفلسفة على نفسها لتتسرى بخطاب تابع لتاريخ الفلسفة. ولعل من المثير للعجب، ما يبرزه نصار من أن فضل الثورة على الفلسفة إنما تحقق بعد هزيمة الثورة ذاتها؛ حيث فتحت الهزيمة الباب لتحديد طريق الفلسفة بالسعي إلى التحرر من سيطرة الإيديولوجيا وتاريخ الفلسفة، وهو ما يمنح الوعي الفلسفي القدرة على طرح أسئلة الحرية والدولة والتاريخ والحقيقة[3].

أما مرحلة الهزيمة، فقد دخل العرب فيها بوجه عام بعد انكسار الثورة عام 1967م، التي يرى فيها نصار استكمالًا لهزيمة عام 1948م وتمهيدًا لما عدده من هزائم، ما زالت مستمرة حتى لحظة كتابة هذه السطور، ويجللها -على الأقل لحد الآن- انكسار موجة الثورات العربية في عام 2013م.

---

(1) ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، ص21-22.

(2) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص322.

(3) المصدر نفسه، ص326؛ ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، ص22.

ويعتبر نصار أن ما أطلق من أسماء شتى على هذه المرحلة: «النكسة»، «المحنة»، «السقوط»، «الهزيمة»، إنما يعكس ظاهرة أعمق وأوسع هي الأزمة الحضارية، إنها أزمة عميقة وشاملة تمتد إلى جميع مستويات الحياة في المجتمعات العربية؛ لأنها أزمة بنيوية عامة؛ أي تتعلق بالبنيان الحضاري بأكمله وبمقوماته الأساسية. ويلخص نصار تصوره لهذه المرحلة بعبارة واحدة: «الكل في أزمة والأزمة في الكل»[1].

هـ- النهضة العربية الثانية أو آفاق المستقبل

يمثل تصور نصار لتلك المرحلة المستقبلية الجديدة التي يطلق عليها اسم النهضة العربية الثانية أفقًا لمشروعه الفلسفي، فالأمر لا يتعلق هنا بمجرد وضع تصور يوتوبي لمرحلة تنهي الهزيمة وتتخلص من الأزمة الحضارية الشاملة بضربة واحدة؛ بل إنّ نصار يدفع بهذا التصور لتلك المرحلة الجديدة للوضعية الحضارية للعرب باتجاه المستقبل عن طريق التقسيم الثلاثي، ما يؤدي إلى انفتاحها على مختلف إمكانات وأشكال الحركة التاريخية في المستقبل. ويأتي ذلك بعد أن أوقفت الهزيمة اندفاعة المد الثوري، وشلّت فاعلية المجتمعات العربية بتصفية إمكانات التجدد الذاتي لديها؛ بل أرجعتها أشواطًا إلى الوراء بما يكفي لجعلها تتحسر على حقب كانت تتمنى زوالها في وقتها. إن المغامرة الفلسفية لناصيف نصار تمثل أفقًا بالمعنى الفينومينولوجي، فهي حبلى بمختلف الإمكانات، الأمر الذي يجعل الحوار الفكري مع نصار في منتهى الإخصاب والإثراء للموقف الفكري الحالي، حتى لو أخذنا نصار من يده إلى أبعد مما يريد؛ بل وربما إلى حيث لا يريد. وبناءً على هذا يمكن القول إن تصور النهضة العربية الثانية يختصر أفقية مشروع نصار، ويتيح استخراج إمكاناته الفكرية غير المتحققة أو اللامفكر فيها.

---

(1) ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، ص312-313.

ويستخدم نصار المنطق الجدلي لتحديد ماهية هذه المرحلة، فإذا كانت بمثابة النقيض للأزمة الحضارية الشاملة ونفيًا لها، فلا بد من أن تكون مرحلة نهوض حضاري شامل، اقتصاديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا؛ لأن كافة أبعاد النهضة ضرورية في حد ذاتها[1]. وفي مقام الجواب عن السؤال المتعلق باحتمالية تحقق هذه المرحلة في الواقع العربي المتردي، لا يتبنى نصار رؤية حاسمة بالنسبة إلى هذه المسألة؛ حيث ينفي نصار الرأي القائل باستحالة حدوث النهضة الثانية من جهة، كما ينفي الرأي القائل بحتمية حدوثها من جهة أخرى، وقد تبنّى هذا الموقف بسبب عدم وجود سند علمي لهذين الرأيين. ويتخذ نصار موقفًا وسطًا بينهما؛ إذ يرى أن النهضة الثانية ممكنة لا حتمية ولا مستحيلة، بمعنى أن احتمال تحققها يتساوى مع احتمال عدم تحققها[2].

يثير استخدام نصار لتسمية النهضة العربية الثانية للإشارة إلى هذه المرحلة المتصورة إشكالية النموذج التاريخي الذي يمثل مرجعية فكرية وتاريخية لها، فهل تمثل النهضة الأوروبية مثل هذا النموذج التاريخي؟ أم أن ذلك هو النموذج الحضاري الإسلامي؟ أم ربما تجربة النهضة العربية الأولى ذاتها؟ ويعلن نصار مبدئيًّا ابتعاده عن فكرة وجود نموذج مثالي يتعين على النهضة العربية الثانية أن تحذو حذوه، ويطرح بدلًا من ذلك فكرة التفاعل النقدي والإبداعي مع مختلف النماذج التاريخية. وفي هذا الصدد، نجده يعلي مما يسميه «مبدأ الصيرورة الحضارية المبدعة» على كافة أنواع التقليد والمحاكاة، وعلى الرغم من هذا الموقف المبدئي المنفتح لنصار، إلا أنّ ثمة اختلافًا واضحًا بين موقفه من النموذج التاريخي الغربي وبين موقفه من النموذج الحضاري الإسلامي، أما بالنسبة إلى النموذج الأول، فعلى الرغم من أنه لم يكن يعتبره نموذجًا نهائيًّا لتطور الحضارة الإنسانية،

---

(1) المصدر نفسه، ص314.

(2) المصدر نفسه، ص315.

إلا أنه يقر بتعذر وجود أيّ محاولة للنهضة الحضارية لا تتفاعل معه، ويعزو ذلك إلى أن النموذج الغربي ما زال يمسك بزمام المبادرة التاريخية ويتمتع بالحيوية الدافعة في شتى مجالات الحياة الإنسانية، وهذا ما يجعل العلاقة معه تتعلق بالتفاعل والاستيعاب وليس بالتطبيق الذي يمحو الذات ويبتر فاعليتها، في المقابل يرى نصار أن الشروط التاريخية التي أدت إلى قيام النموذج الحضاري الإسلامي قد انقضت؛ ولذلك فهو يفتقر كنموذج لأسباب الحياة والنمو والتطور؛ ولهذا يعارض نصار اتخاذه نموذجًا للنهضة العربية الثانية، وإن كان لا يمانع استخدام بعض عناصره في مجالات محددة. ويقرر نصار، في نهاية حديثه، أن الفكر يتجه أولًا إلى النموذج الحضاري الغربي عندما تثار قضية النموذج الحضاري الذي يتعين التفاعل معه لجعل العرب يشاركون في صناعة الحضارة[1].

وأمّا في ما يتعلّق بالسؤال المرتبط بطبيعة العلاقة بين النهضة العربية الثانية والتجربة التاريخية للنهضة العربية الأولى، فلا بدّ من الإشارة إلى أن الجواب يكمن في تحديد نصّار لماهية أو جوهر تلك المرحلة المستقبلية المتصورة. ويلخص نصار هذه العلاقة بقوله: «فكما نهضوا في القرن الماضي، والنصف الأول من هذا القرن، للخروج من وضع التخلف الحضاري... يمكنهم في القرن الآتي الخروج من وضع الأزمة التي يتخبطون فيها». واستنادًا لذلك، يذهب صاحبنا إلى أن النهضتين ليستا منفصلتين، وإن لم تكن الثانية تكملة مباشرة للأولى. فقد أفرزت الثورة على الرغم من ما لحق بها من هزيمة وانكسار تراكمًا على إنجازات النهضة الأولى، وأضافت طريقًا للتعاطي مع الواقع يتسم بالثقة في الذات والجرأة والتطلع للتغيير الراديكالي. ويسعى نصار إلى استخلاص هذه الروح للثورة واستكمال النهضة الأولى، بما يجعل النهضة العربية الثانية على حد تعبيره

(1) المصدر نفسه، ص316ـ319.

«حركة شاملة قوامها استئناف النهضة العربية الأولى وإعادة بنائها ودفعها إلى الأمام بروح الثورة»[1].

و- موقف الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار

ربما يكون أفضل شعار للاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار، هو ما أورده من كلمات في ختام إحدى مقالاته؛ حيث يقول: «ولن أدع اليأس يتسرب إلى عزيمتي، فإن شقاء الأحرار في معاناة الإبداع أحب إليّ من سعادة العبيد»[2]. وهنا نأتي إلى قلب مشروعه أو مغامرته الفلسفية، ولعل أقوم سبيل لتناول الاستقلال الفلسفي عند نصار هو عدم الدخول إليه مباشرة والخوض فيه، وإنما الدوران حوله عن طريق مناقشة ما يثيره من إشكالات وتساؤلات.

1- منبع الاستقلال الفلسفي

إن أول سؤال يمكن أن يطرح في ما يرتبط بالاستقلال الفلسفي هو: من أين ينبع كموقف؟ وتجعلنا الإجابة عن هذا السؤال نعود إلى التمييز الأساسي الذي أقامه نصار بين الموقف والمذهب، وإدراكه أن تعدد المذاهب لا يعني تعدد المواقف، وقد حدّد نصّار موقفين يمكن أن تندرج تحتهما كافة الاتجاهات الفلسفية من حيث طريقة التعامل مع تاريخ الفلسفة، ألا وهما: موقف الاتباع وموقف الاستقلال، وبذلك ولد إدراك نصار لموقف الاستقلال مرافقًا لتصوره لموقف الاتباع، في اللحظة نفسها التي جرى التمييز فيها بين الموقف والمذهب، ولذلك دار الحديث عنه في البداية في ثنايا الكلام عن الموقف الاتباعي، فهو عكس أو نقيض الموقف الاتباعي، فلا يربط الوعي الفلسفي بتاريخ الفلسفة وإنما بالتاريخ

(1) المصدر نفسه، ص321-322.

(2) المصدر نفسه، ص308.

المجتمعي الحي مع النظر إلى أعماق الواقع المتعين في الزمان والمكان[1]. وفي ختام الحديث عن الموقف الاتباعي، يتضح موقف الاستقلال دفعة واحـدة، ليأتي التمييز والتفصيل بعد ذلك. فليس المراد من الاستقلال الانطواء على الذات والانقطاع عن الغير؛ لأن هذا النوع من الاستقلال في العصر الحاضر هو بمثابة انتحار، وإنما يقصد به «الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية... انطلاقًا من الذات»، ويتأتى ذلك الاستقلال في الفلسفة عن طريق إجراء عملية نقد على النظريات الفلسفية، منطقيًّا وسوسيولوجيًّا، واستيعاب العناصر الصالحة فيها وتحويلها في سياق «عملية إبداعية أصيلة»[2]. لا غرابة إذن ألا يجد بعضٌ فارقًا بين «قول ناصيف نصار طريق الاستقلال الفلسفي وطريق الإبداع الفلسفي»؛ حيث يوحي عنوان كتاب نصار «طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع» بشكل مسبق بأنه دعوة إلى الإبداع الفلسفي[3].

2ـ منطلق الاستقلال الفلسفي

لا بد من أن يقود السؤال عن منبع الاستقلال الفلسفي إلى السؤال عن منطلق الاستقلال الفلسفي، من أين يجب أن يبدأ؟ إن الاستقلال الفلسفي هو شرط «للمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل»، كما إنّ شرط الاستقلال الفلسفي هو تفهم جدلية التفاعل بين التاريخ العالمي وتاريخ الفلسفة من حيث الارتباط العميق بمشكلة العمل، باعتبارها المشكلة الأساسية للوجود الإنساني[4]، فما الذي يعنيه هذا؟ المقصود هو

---

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص37.

(3) أحمد عبد الحليم عطية (تحرير)، **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**، مقالة: أحمد برقاوي، «**ناصيف نصار والبحث عن طريق الاستقلال الفلسفي**»، ص53.

(4) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص37.

أن الاستقلال الفلسفي يرنو نحو تغيير الوجود الإنساني في لحظة تاريخية معينة، ثم ينطلق من الوجود الإنساني في لحظة تاريخية معينة أيضًا؛ ولذلك يتجه نصار إلى رؤية منطلق الاستقلال الفلسفي لا في مقولة الأنا أو الجوهر أو العلة الأولى أو الكل المطلق؛ بل يراه في «مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي»[1]. وهذا يعني أنّ منطلق نصار في تصوره للاستقلال الفلسفي هو النظر إلى الإنسان لا كماهية مجردة أو أنا متجاوزة، وإنما كوجود تاريخي؛ أي كوجود يتحقق في التاريخ من خلال الفعل، وهنا يتم النظر إلى الممارسة أو الفعل باعتبارها مركزًا للوجود، الأمر الذي يفتح الباب أمام التغيير؛ أي إنّه من خلال التركيز على الجانب التاريخي المتغير في الإنسان، كأساس للتفلسف، يفتح الباب أمام التغيير في الواقع. وسوف ترتد هذه النظرة للوجود على الفلسفة؛ إذ أدّى التركيز على الفعل إلى تحول الفلسفة ذاتها إلى فعل، ففلسفة الفعل قادت إلى فعل الفلسفة. ولكن إذا كان منطلق فعل الفلسفة «الاستقلالي» هو فلسفة الفعل أو البراكسيس أو الوجود التاريخي، أفلا يجعل ذلك من موقف الاستقلال عند نصار اتباعيًّا في جوهره، وذلك بغضِّ النظر عن أي دعوة إلى الحرية أو الإبداع أو المشاركة الفعالة؟

3ـ الواقعية الجدلية

إذا كان البراكسيس هو الاسم الرمزي الذي استخدمه جرامشي للدلالة على المادية الجدلية، فإن الكلمة الفصل في اختبار استقلالية الموقف الفلسفي لنصار يستند على استخراج الأساس النظري لهذا الموقف، وهو ما يطلق عليه نصار «الواقعية الجدلية» التي يصفها بأنها اتجاه نظري جديد يتجاوز الاتجاهات النظرية المتضاربة؛ إذ ينفتح موضوعيًّا على طبائع الأشياء ويستوعب العلاقات المعقدة بينها[2]. لا غرابة إذن أنه؛ أي نصار،

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الإيديولوجيا**، ص7.

قد اعتبر أنّ توضيح هذا الأساس النظري؛ أي الواقعية الجدلية، إنما يشكّل ضرورة للتقدم في بلورة أجزاء البناء النظري الذي يحاول إبداعه[1]. فما هي إذن تلك الواقعية الجدلية التي تمثل لب الموقف النظري لنصار وتكشف عن حقيقة استقلالية أو تبعية موقفه الفلسفي؟

تضم نظرية الواقعية الجدلية عند نصار شقين كما هو واضح في اسمها؛ يتعلق أولهما بمبادئ ترتبط بالوجود الإنساني، ويرتبط الثاني بطبيعة عملية المعرفة التي تنصب على هذا الوجود. أمّا الشق الأول أو الواقع، فيشدد نصار فيه على استقلالية هذا الواقع، فهو عيني وقائم وحاصل في الوجود الخارجي، وله أسبقية على الفكر العقلي. وليس مفهوم الواقع اختزاليًّا أو تبسيطيًّا، فهو تأليفي وغير منغلق، بمعنى أنه يضم كل ما هو حاصل في الواقع بكليّته، بحيث لا يختزل الواقع إلى نوع واحد من الظواهر أو جزء أو بعد واحد من أبعاده. وينفي هذا التصور للواقع وجود بنية تحتية وبنية فوقية في الواقع الاجتماعي؛ حيث إنّ ثمة واقعًا اجتماعيًّا كليًّا له مقومات وأبعاد أولى، فاعلة ومنفعلة، فلا يرتد أي منها إلى غيره؛ بل إنّها كلها أولى من حيث «أنها تشكل الصورة التي لا فوقها صورة لكل واقع مجتمعي». ومن هنا يصرح نصار بحقّ أن الواقعية الجدلية وفق التصور للواقع إنما تجاوزت التعارض التقليدي بين المذهبين المادي والروحي في تفسير الظواهر الاجتماعية؛ ذلك أن الوزن النسبي لكل عنصر أو بعد من عناصر البنية الكلية للواقع إنما يختلف باختلاف المجتمع والحضارة والمرحلة التاريخية لكل واقع اجتماعي[2].

أما الجدلية فهي تتعلق بعملية المعرفة التي تنصبّ على هذا الواقع، وطبيعة العلاقة بين المعرفة والواقع بعيدة عن النمط الأحادي للانعكاس

---

(1) المصدر نفسه، ص85.

(2) المصدر نفسه، ص86ـ87.

أو الإسقاط؛ بل إنّ ثمّة تفاعلًا جدليًّا بين الواقع والوعي العقلي؛ أي «على نمط إعلان الواقع القائم عن نفسه وانكشافه للوعي و[في الوقت نفسه] إنارة... النشاط العقلي لمعطيات الواقع القائم». وهذه النزعة الظاهراتية في الربط بين الذات والموضوع لدى نصار تدفعه للتصريح بأن واقعيته الجدلية تحاول على الأقل حل التعارض بين المذهبين التجريبي والعقلي في تصورهما لمنشإ المعرفة وأصل الحقيقة[1].

وتتسم الواقعية الجدلية كنظرية بسمات ثلاث، فهي نظرية حركية أولًا؛ إذ إنّها تخالف الواقعية الوضعية التي ترى أن الواقع الاجتماعي متحقق، وأنّ مهمة علم الاجتماع وصف هذا النظام وتفسيره؛ حيث تركز الواقعية الجدلية على تغير أو حركة الواقع، وهذا يعني أنّ مهمة علم الاجتماع تحليل حركة الواقع الاجتماعي. والواقعية الجدلية في هذا الإطار ليست نظرية نقدية في حدّ ذاتها، ولكنها تمثل المدخل اللازم للنظرية النقدية؛ حيث إنّها تشكّل إعلانًا لمبدإ الحركة والتغير، وتعتبر تعيينًا للقوى المتحركة في المجتمع؛ وهي نظرية شمولية ثانيًا؛ حيث إنّ الجدلية فيها حركة تفاعل بين طرفين أو أكثر، من ثم فهي أوسع من علاقات التناقض، فعلاقات التفاعل الاجتماعي تضم مستويات ودرجات من التعارض والتناقض والتداخل والتوافق والتعايش والاتحاد. ولا شيء يحلو دون تصور جدلية غير ثنائية أي تضم ثلاثة أطراف أو أكثر، ومن هذا المنطلق قد تكون العلاقات الجدلية بأنماطها المختلفة بين أجزاء الكلية الاجتماعية أو بين الأجزاء وتلك الكلية أو بين أجزاء تلك الكلية وأجزاء كلية أخرى أو بين الكليات نفسها؛ وهي نظرية تاريخية ثالثًا، وللتاريخية في هذا السياق معنيان:

1ـ وجود تصور معين عن الماضي واستحضار لصور الماضي في الحاضر لدى جماعة معينة في سياق وعيها بذاتها.

---

(1) المصدر نفسه، ص85ـ86.

2ـ وجـود تصور موضوعي عن المرحلة التاريخية التي تعيش وتتفاعل فيها الجماعة.

ويتداخل هذان المعنيان ويختلطان في إطار التفاعل الداخلي لأي جماعة، أو في إطار التفاعل الخارجي بين الجماعات. ويسمح هذا البعد التاريخي للواقعية الجدلية بكشف مساحة جديدة في التفاعل الاجتماعي، ويمنحها القدرة على الوصول إلى تصور كامل عنه[1].

4ـ الواقعية الجدلية والمادية الجدلية

يشير نصار في عرضه المختصر عن الواقعية الجدلية إلى تقاطعها مع المادية الجدلية، وهو ما ينبغي الاستفادة منه من أجل كشف طبيعة تلك العلاقة، ومن ثم الإجابة عن السؤال المتعلق بمدى تبعيّة أو استقلالية الموقف الفلسفي «الاستقلالي» لنصار. ويشير نصار في تبيانه لكلية الواقع الاجتماعي على سبيل المثال إلى «أنه لا يوجد في بنية الواقع الاجتماعي فوق أو تحت»، كما يشير إلى أنّ أي مقوم من مقومات الواقع ـويذكر هنا بالتحديد المقوم الاقتصادي والمقوم السياسي والمقوم الثقافيـ لا يرتدّ أي منها إلى غيره[2]. مضافًا إلى ما أشار إليه من إثراء مفهوم الجدلية بحيث تصبح العلاقات الجدلية أوسع من مجرد التناقض لتضم كافة أشكال التفاعل الاجتماعي بمختلف درجاتها الوسيطة؛ بل إنّه حتى يفسح المجال أمام تصور جدلية بين ثلاثة أطراف أو أكثر[3]. ويوحي توسيع نصّار لدائرة المفهومين التأسيسيين للواقعية الجدلية بوجود تمايز حقيقي بين واقعيته الجدلية والمادية الجدلية؛ بل أضف إلى ذلك ما صرح به في السياق نفسه من أنّ نظرية الواقعية الجدلية ليست نظرية فلسفية أولى بمعنى «أنها لا تقدم

(1) المصدر نفسه، ص88ـ93.

(2) المصدر نفسه، ص86ـ87.

(3) المصدر نفسه، ص91ـ92.

التفسير الأخير لعملية المعرفة ولمبادئ الوجود الإنساني». وإنما يعتبر أنّها تشكّل المدخل الضروري لنظرية نقدية؛ إذ لا تعدو أن تكون إعلانًا ضد الوضع القائم وتعيينًا لنوعية الوضع الآخذ في التشكل. فهو يميز بين نظرية التحول (التغير) ونظرية التحويل (التغيير)، فهما ليسا شيئًا واحدًا ولا يصح دمج إحداهما في الأخرى[1]. وبالتالي يعتبر نصار أنّ واقعيته الجدلية نظرية في التغيير لا التغير، وهو الأمر ذاته الذي يفتح الطريق أمامها عندما تطبق في التحليل الاجتماعي لتصبح نظرية في التغير.

5ـ جذور مفهوم الاستقلال الفلسفي

وعلى الرغم من أن نصار يصف الواقعية الجدلية بأنها تمثل الأساس النظري لموقفه، إلا أنه لا يرتقي بها إلى مرتبة الفلسفة الأولى التي تقدم تفسيرًا نهائيًّا، وهو ما يدل على عدم رغبته في تثبيت الأساس النظري لموقفه؛ بل يريده أن يكون مفتوحًا قابلًا للتعديل حتى يفتح الطريق أمام إبداع نظرية في التغير. ولما كانت الواقعية الجدلية تمثل مجرد إعلان مبدإ وتعيين نوعية وضع، فإنها ليست أكثر من أساس مؤقت لموقفه الفكري؛ أي إنّها مجرد منطلق يحمل إمكانات التبدل والتحول، إنها استهلال أو فاتحة الطريق، وليست موقفًا مبدئيًّا ثابتًا لا يمكن تجاوزه. ولعل هذه الطريقة المشابهة لأرسطو في ترك تعريف المفاهيم للنهاية وليس الانطلاق من تعريفات جاهزة للمفاهيم تثير السؤال المتعلق بجذور موقف الاستقلال الفلسفي عند نصار. فإذا كانت الواقعية الجدلية كأساس نظري مجرد استهلال أو منطلق، فما هي الخلفية التي تغذي هذا الموقف؟

في سياق تنقيبه عن البذور الفلسفية في الفكر القومي الاجتماعي لدى أنطون سعادة ومن ارتبط بعقيدة الحزب أو اقترب فكريًّا من سعادة، يعقد أحمد عطية صلة بين ناصيف نصار والحدوس الفلسفية عند سعادة.

---

(1) المصدر نفسه، ص89ـ90.

وعلى الرغم من تأكيده على طابع الاستقلال في كتابات نصار الفلسفية، كعدم خضوعه للمشكلات المتولّدة عن تاريخ الفلسفة أو تبنيه للمذاهب الفلسفية الغربية، ويميز عطية بين مستويين في تعامل نصار مع نصوص سعادة؛ الأول هو أنه يفرد فصولًا مطولة من كتبه لتناول مفاهيم معينة طرحها أنطون سعادة، والثاني أنه يقوم بالتحديد المفاهيمي لقضايا شغلت سعادة في كتابات عدة (أي لنصار). ويستدل عطية على صحة رأيه بأن نصار خصّص أطول فصول كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي» للتعامل مع رؤية سعادة لطبيعة الفلسفة[1]، وتكمن أهمية تحليل عطية في تحديده للجذور الفكرية لناصيف نصار بالحدوس الفلسفية عند سعادة؛ بل يمكن الاستفادة من تمييزه لمستويي تعامل نصار مع فكر سعادة في إلقاء الضوء على الصلة الفكرية بينهما. فقد تعامل نصار مع فكرة الاستقلال الفلسفي على المستويين اللذين حددهما عطية، وليس على مستوى واحد؛ حيث أفرد ـ كما ذكر عطية ـ أطول فصل من فصول كتابه لمعالجة الاستقلال الفكري في سياق تناوله للنظرة القومية الاجتماعية عند سعادة، لكنه على خلاف ما ذكره عطية لم يكتف بذلك؛ بل قام بالتحديد المفاهيمي لهذه الفكرة التي ظهرت تجلياتها الفلسفية الأكثر تحديدًا من المفهوم الأصلي عند سعادة في مؤلفات شتى لنصار، باعتبارها المستوى التحتي الحامل لمشروعه أو مغامرته الفلسفية بالكلية.

فإذا كان الأساس في تطوير تقاليد مستقلة للكتابة الفلسفية عند نصار يعتمد على استخلاص النواة الفلسفية من الجانب المعياري (النقدي) للإيديولوجيا، فإن أول مفهوم ينطبق عليه هذا الموقف الاستقلالي هو مفهوم الاستقلال الفلسفي ذاته؛ حيث استخلصه نصار وركّبه منطلقًا من الحدوس الفلسفية لدى سعادة؛ ومن هنا نشأت انعكاسية (reflexivity)

---

(1) أحمد عبد الحليم عطية، **من أنطون سعادة إلى عادل ضاهر: الفلسفة فى الفكر القومي الاجتماعي**، ص211.

مفهوم الاستقلال الفلسفي ذاته. وإذا جاز لنا أن ندفع هذه الفكرة بضع خطوات للأمام، فيمكن أن نقول إن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي» ما هو إلا محاولة من نصار لاستخلاص موقف فلسفي بمفاهيم وقضايا وإشكالات من الحدوس الفلسفية لمفكرين ثلاثة من الفكر القومي العربي، هم البيطار وسعادة والأرسوزي، لا غرابة إذن أن جاء الفصل الذي يعالج مفهوم الاستقلال الفلسفي ذاته في ختام الكتاب وليس في مقدمته.

يشقّ ناصيف نصار طريق الاستقلال الفلسفي في قلب تصور نديم البيطار عن الإيديولوجيا الانقلابية ليكشف لنا -من داخل إحدى ذرى الفكر القومي العربي- عن الحاجة إلى التفلسف وكذلك المسار الذي يجب اتباعه في هذا السبيل، وفي هذا السياق، ينقل نصار عن البيطار تشخيصه للمشكلة الأساسية للحركة الثورية العربية من حيث إنّها تفتقر إلى فلسفة حياة جديدة لتتمكن من تغيير الوجود العربي تغييرًا جذريًّا، بحيث تكون قادرة على خلق الإنسان العربي والمجتمع العربي الجديدين. ويرى نصار أن البيطار لم يعمد إلى خلق هذه الفلسفة الجديدة؛ بل سعى لتمهيد الطريق لها؛ أي تحديد المسار الموصِل إليها، عن طريق استقرائه للانقلابات التاريخية الكبرى ليصلِ إلى النظرية العامة في الإيديولوجيا الانقلابية، التي ستكون مرشدًا ودليلًا للنخبة الانقلابية التي ستقود الثورة العربية[1]. وستكون الاستبصارات النقدية لنصار على ذلك الجهد التنظيري للبيطار هي البذور التي ستثمر موقف الاستقلال الفلسفي لنصار؛ إذ يفرق نصار بين دراسة البيطار العلمية لصورة الإيديولوجيا الانقلابية وإبداع الإيديولوجيا الانقلابية، ويرى أن تعميق الوعي الثوري العربي لا يتحقق من خلال التقيد بالشكل النموذجي للإيديولوجيا الانقلابية، وإنما من خلال الإبداع الانقلابي الحر، وهو على حد تعبيره «إبداع مضمون، نظرة أو معنى أو قيمة أو موقف أو نظام»، يؤدي إلى تعميق الوعي الثوري من الداخل

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص62.

والمشاركة في تاريخه[1]. ويضاف إلى ذلك مأخذ نصار على البيطار في اتساع تعريفه للإيديولوجيا، ما أوقعه في إشكالات لا يتسع المجال لذكرها. ومن هنا يرى نصار -وهو ما يمثل الترجمة العملية للاستقلال الفلسفي لديه- ضرورة التمييز الحاسم بين الفاعلية الفلسفية والفاعلية الإيديولوجية، لما يشكله هذا التمييز على خلفية الفكر الاجتماعي العربي الثوري من قاعدة لتعقيل أو تجاوز الوضع الراهن للوجود العربي، عن طريق فتح الباب أمام إبداع فلسفة اجتماعية جديدة مستفادة من المضمون الفلسفي للمذاهب الإيديولوجية العربية الثورية[2].

وفي تحليل المضمون الفلسفي في أفكار أنطون سعادة، يعلي نصار من شأن الاستقلال الفكري ليجعله أول ما يعرض له. ويؤكد على أن سعادة يجعل هذا المطلب شرطًا أساسيًّا من شروط النهضة القومية؛ بل إنّ عدم تحققه يجعل الاستقلال السياسي غير كاف، إن لم يكن فارغ المحتوى، ويرى نصار أنّ الاستقلال الفكري يمثّل الوجه الآخر من الاستقلال النفسي اللازم لاندفاع حركة التحرير القومي، وكلاهما مطلوب من أجل: حماية النهضة القومية من التفسخ الناتج عن التعلق بالاتجاهات الفكرية المستوردة والمتعارضة؛ وإفساح المجال لحركة الإبداع التي تكشف فيها الأمة عن نظرتها إلى الحياة والعالم. ومن هنا يذهب نصار إلى أن الاستقلال الفكري لم يكن يعني عند سعادة الانعزال عن التفاعل مع العالم، وإنما أراد به الانفتاح على مختلف الاتجاهات الفكرية التي تعبر عن ثقافة العصر، وتنقدها من زاوية النهضة القومية، فضلًا عن الاهتمام بالتراث القومي الذي يغذي الشعور بالهوية والثقة بالذات، ويمنحها مناعة ضد التيارات الثقافية الوافدة التي قد تكون هدّامة[3]. ويرى نصار أن فكرة الاستقلال الفكري

(1) المصدر نفسه، ص68-69.

(2) المصدر نفسه، ص75، 77.

(3) المصدر نفسه، ص96-98.

لدى سعادة مشتقة من فكرة الاستقلال القومي التام، لكن الاستقلال الفكري لا يترك الفكرة القومية على حالها؛ إذ يؤدي إلى تكوين نظرة فلسفية في الحياة القومية تختلف في تصورها لها عن تصور الوجود القومي في الثقافات الأجنبية[1]. وإذا كان هذا هو تصور سعادة للاستقلال الفكري، الذي كانت ثمرته مفهوم الاستقلال الفلسفي عند نصار، يغدو بإمكاننا أن نسأل هل سقطت الثمرة بعيدًا عن الشجرة؟

إذا كان تناول نصار لأفكار سعادة الفلسفية قد استهدف تعيين الأرضية التي يقف عليها الاستقلال الفلسفي، فإن تعرضه لأفكار الأرسوزي إنما استهدف رسم الآفاق التي يتحرك الاستقلال الفلسفي في إطارها ويتعلق بها. ويربط نصار البحث الفلسفي بالنسبة إلى الأرسوزي بتعميق اليقظة العربية وبتأسيسها تأسيسًا متينًا، تلك اليقظة التي تمثلت في النهضة العربية العامة التي بدأت في القرن التاسع عشر. ويتحقق ذلك بالعودة إلى ينبوعي الحياة، وهما الطبيعة والإنسانية، ويرى نصار أن المشكلة واضحة تمامًا في ذهن الأرسوزي؛ أما بالنسبة إلى الطبيعة، فقد بدّد العلم الحديث والصناعة كافة الأوهام المتعلقة بالطبيعة، الأمر الذي يمكّن النهضة العربية من بناء كيانها المادي على قاعدة العلم؛ وأما بالنسبة إلى الإنسانية، فلا يوافق الأرسوزي صحة نظرة الحضارة الحديثة إليها؛ حيث إنّها مشتقة من النظرة إلى الطبيعة، في ظل التباين الحاصل بين الطبيعة والإنسان؛ ولذلك يخلص الأرسوزي برأي نصار إلى ضرورة ترك التصورات المختلّة للحضارة الحديثة عن الإنسان والإنسانية، والبحث عن ذلك في التراث أي التعبيرات الأصيلة التي تحمل مفهوم العرب عن الإنسان. ويعتبر فقه ذلك التراث هو الإطار العام للبحث الفلسفي عند الأرسوزي، كما إنّه المدخل الضروري إلى فلسفة الحياة القومية، ولما كانت اللغة العربية هي مستودع التراث، يغدو البحث الفلسفي هو استجلاء المعاني العربية الأصيلة واستخلاصها

(1) المصدر نفسه، ص101.

من الطبقات الثقافية المتراكمة فوقها[1]. وبكلمة واحدة، يصبح التفلسف عن الأرسوزي هو الكشف عن عبقرية الأمة العربية[2].

6ـ الهواجس السياسية لمفهوم الاستقلال الفلسفي

تكشف الجذور الفكرية لمفهوم الاستقلال الفلسفي لدى البيطار وسعادة والأرسوزي عن وجود خلفية سياسية له؛ فهو يسد نقصًا رئيسًا في الحركة الثورية العربية كما جاء لدى البيطار، وهو من مستلزمات الاندفاع للحركة القومية، ويصبح الاستقلال السياسي دونـه بلا مضمون لدى سعادة، وهو الشرط الضروري لتعميق النهضة العربية والكشف عن عبقرية الأمة العربية لدى الأرسـوزي؛ ولذلك ليس من المستغرب أن يثير مفهوم الاستقلال الفلسفي بعض الهواجس السياسية لدى متلقيه، فيذهب بعض إلى أن هاجس الاستقلال دفع نصار الذي يمثل كتابه دعوة للإبداع الفلسفي إلى تسمية موقفه بالاستقلال الفلسفي. وقد أدى ذلك إلى جعل فكرة الاستقلال التي نبعت من المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية تسري إلى المجال الفلسفي، لتظهر فكرة الاستقلال الفلسفي[3]؛ بل ذهب بعض أبعد من ذلك فقالوا إنّ هاجس القومية مسيطر على نصار؛ حيث إنّه على الرغم من أهمية كتاب نصّار: «طريق الاستقلال الفلسفي»، إلا أنّه كتاب في الفكر القومي أكثر من كونه كتابًا في الفكر الفلسفي. ومن هنا اعتبرت مطالبة نصار بإبداع فلسفة عربية مستقلة أنها تعني ضمنًا القول بمبدإ «قومنة الفلسفة»، على الرغم من أن الفلسفة كعلم تطمح إلى الشمول والعالمية[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص168ـ171.

(2) المصدر نفسه، ص174.

(3) أحمد عبد الحليم عطية (تحرير)، **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**، مقالة: أحمد برقاوي، «**ناصيف نصار والبحث عن طريق الاستقلال الفلسفي**»، ص53.

(4) انظر: ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، الحوار مع =

ولا شك في أن الجذور الفكرية للمفهوم؛ بل حتى مصطلح الاستقلال ذاته، تبرز الدلالات السياسية للاستقلال الفلسفي، حتى وإن تعلق بالمجال الفكري. لكن المسألة في الحقيقة لا تتعلق بهواجس سياسية أو ميول إيديولوجية لدى نصار، وإنما بالوقائع الموضوعية -منذ تأسيس ما يسمى بالدولة الوطنية أو لنقل إجهاضها- التي تشير إلى أن مسألة الاستقلال ما زالت قضية/ إشكالية حتى لحظة كتابة هذه السطور، وهو الأمر الذي يدل على عمق تحليل نصار وراهنية مشروعه الفكري. فقد ذكر سيد قطب في مقال قديم صدر عام 1953م أن روح المندوب السامي البريطاني ما تزال تحكم في دولاب الحكومة وتسيره، وتفسير ذلك بنظره هو أن الانجليز البيض عندما غادروا أماكنهم سلموها «للإنجليز السمر، الذي يقومون مقامهم ويغنون غناءهم ويتقنون مهنتهم ويحققون أهدافهم في وفاء كامل وفي أمانة وإخلاص»[1]، ولا يشير الاقتباس السابق إلى أكثر مما تعلنه الدراسات ما بعد الكولونيالية من أن الدول القائمة في بلدان العالم الثالث لا تشبه من قريب أو بعيد الدولة-الأمة، وإنما هي المؤسسات الكولونيالية التي صممها السادة الكولونياليون لإخضاع شعوب المستعمرات عن طريق تطويعهم بالإذلال والتجويع وامتهان الكرامة. وبعبارة أخرى، يمكننا القول إنّه على الرغم من كل مظاهر الاستقلال الزائف ما زلنا في قبضة النظام الكولونيالي القديم -حتى وإن تغير سادته-، كما إنّنا لا زلنا نرزح تحت وطأة الأجهزة الكولونيالية البغيضة نفسها، التي اعتمدت السياسات والممارسات والقيم اللاإنسانية نفسها، حتى وإن تولى الإنجليز السمر تسيير شؤونها بالنيابة عن السادة الكولونياليين البيض.

إن ما سبق يسلط الضوء على أهمية وراهنية المشروع الفكري لنصار، ومن ضمنه الاستقلال الفلسفي، فهو يواجه الحالة الحاضرة الضاربة

= ناصيف نصار بعنوان: «**حول طريق الاستقلال الفلسفي**»، ص285، 286.

(1) سيد قطب، **معركتنا مع اليهود**، ص9.

بجذورها التاريخية في الماضي الكولونيالي، ذلك أن الاستقلال السياسي، الحقيقي/ المنشود لا الزائف، لن يتحقق إلا بالاستقلال الفلسفي، ولما كان هذا الموقف الكولونيالي مستمرًّا لدينا منذ قرون حتى اللحظة الراهنة، فذلك يضمن الديمومة لمشروع الاستقلال الفلسفي. ومن هنا، فإن نصار نفسه، الذي كتب «طريق الاستقلال الفلسفي» في عالم الثنائية القطبية والانقسام الإيديولوجي بين الرأسمالية والاشتراكية، يرى بعد 35 عامًا أن مبدأ الاستقلال الفلسفي ما يزال صالحًا حتى في عصر العولمة، على الرغم من تغيّر الخرائط السياسية والاقتصادية والفكرية في العالم، التي تبدّلت معها خريطة التيارات المتصارعة في الثقافة العربية. وحتى لو أعاد كتابة هذا العمل اليوم، فسيبقى جوهره لا يمس[1]، ولا غرابة في ذلك طالما أننا ما زلنا في قبضة الإنجليز السمر الذين يديرون الأجهزة الكولونيالية نفسها، ويردّوننا إلى الموقف الكولونيالي نفسه كلما حاولنا الخروج منه أو الثورة عليه، سواء أكانت تظلنا الثنائية القطبية أو الأحادية أو العولمة أو حتى غير ذلك من أسماء لا ناقة لنا فيها ولا جمل.

7ـ جوهر الاستقلال الفلسفي

بعد أن عين نصار ما طرحه سعادة والأرسوزي في ما يتعلّق بالمفهوم ـكما رأيناـ، فهو يرغب من هذا المنطلق في أن يعيد صياغة ما طرحاه، من أجل تعميقه بتبيان مقتضيات الاستقلال الفلسفي وشروطه. وينقسم الاستقلال إلى شقين وفق رؤية نصّار؛ الشق السلبي ويعني رفض التبعية والخضوع؛ والشق الإيجابي ويعني الحرية والسيادة والمسؤولية. ويرى نصار في الاستقلال تعبيرًا عن جدلية العينية والغيرية، بمعنى أنه موقف تجاه الغير وحركة بين الذات والغير، الأمر الذي يجعل التفاعل مع الغير من مقومات الاستقلال الأساسية، وعلى هذا الأساس، يُدخل نصار الاستقلال في علاقة تفاعلية أو جدلية ثلاثية مع المشاركة والإبداع، بحيث يقود كل

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص6ـ7.

طرف من الأطراف إلى الاثنين الآخرين[1]. وبإمكاننا أن نبصر في تعريف نصار للاستقلال بوجه عام تصور أشعيا برلين عن الحرية بنوعيها: السلبي (أي تلك المساحة التي يتصرف بداخلها المرء دون تدخل أو تقييد من الآخرين) والإيجابي (أي أن يكون المرء سيدًا لذاته وفاعلًا لا مفعولًا به وواعيًا بذاته ككيان مفكر ومريد وفاعل)[2]، ولكن المشكلة لدى نصار تتمثل في جعله للعلاقة مع الغير مدار رحى الاستقلال، وتتناسب معه وجودًا وعدمًا، بحيث إنّها «إذا بطلت بطل»؛ إذ يقوم الاستقلال لديه على «مبدإ التغير الذي يعني تحول الشيء إلى غير ما هو بسبب علاقته مع ما هو غيره»[3]. إن هذا التركيز الزائد على الغيرية في مفهوم الاستقلال يؤدي إلى تحور معنى الاستقلال، فالأصل اللغوي يشير إلى الآتي: استقل الطائر في طيرانه أي ارتفع؛ واستقل القوم أي مضوا ورحلوا؛ واستقل فلان أي انفرد بتدبير أمره؛ وإذا أضفنا لذلك استقلت الدولة أي استكملت مقومات سيادتها وصارت منفردة في إدارة شؤونها الداخلية والخارجية، إذن يشير المعنى اللغوي للاستقلال إلى الحركة والمضي والتوجه والانفراد في الأمر؛ لكن التركيز الزائد على الغيرية يحمل نصار -بدلًا من أن يبحث عن مقوماته في الذات التي ستتحرك وتمضي وتتوجه وتنفرد- على التماس ذلك في التفاعل مع الغير، كأن الأنا أو الذات قد استنفدت كافة إمكانات الحركة الأصلية والتجدد الذاتي، وتحتاج إلى محرك خارجي يدفعها من خلال تفاعلها معه. وعلى الرغم من حديث نصار عن جدلية العينية والغيرية، إلا أنه برفعه للغيرية في مقام أعلى يجعلهما ثنائية تراتبية على النمط الدريدي. ونتيجة العلاقة الرأسية لا الأفقية بين العينية والغيرية في قاع تصور نصار للاستقلال نجد أن مفهومه للاستقلال على الرغم من

---

(1) المصدر نفسه، ص255.

(2) Isaiah Berlin, **Liberty**, p169, 178.

(3) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص255.

احتوائه على الشقين السلبي والإيجابي، سوف يرتد دائمًا إلى الشق السلبي أو يحبس نفسه في الحرية السلبية كما عرفها برلين.

إذا سرنا مع نصار أبعد من ذلك ـاستنادًا إلى تصوره عن المعنى العام للاستقلال ـ نحو تحديده لمعنى الاستقلال الفلسفي أو الاستقلال في الفلسفة، لألفينا أنّه يجعله يتعلق بمجرد «تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، و... الشروط الخاصة بالتفاعل»، ويجعل ذلك الغير هو المعني في تاريخ الفكر الفلسفي، بالمعنى الواسع لمباحث الفلسفة الثلاثة، ولكنه يحصر ذاك التاريخ «في إطار حضارات ثلاث هي الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة»[1]. وحتى إذا جارينا نصار في تركيزه على الغيرية، فلا نستطيع أن نمنع أنفسنا من التساؤل حول حكمة تضييق نطاق ذلك الغير، فلماذا اقتصر نصار على هذه الحضارات الثلاث، فلم يدخل في ذلك الحضارات الشرقية القديمة السابقة على الحضارة اليونانية (كالفينيقية والبابلية والمصرية والصينية)، وكذلك المحاولات التي يبذلها أبناء الحضارات غير الغربية كمحاولات التجديد الهندوسي والكونفوشيوسي والأمريكي اللاتيني. إن التحديد الثلاثي يرجع في حقيقته إلى تلك العلاقة القديمة بين الأنا (الإسلام) والآخر (الغرب الكلاسيكي والحديث مع استبعاده مسيحية العصور الوسطى)؛ بل أكثر من ذلك، هل نستطيع توسعة نطاق هذا الغير ليشمل ما يتجاوز الوجود، بحيث يمكننا أن نقرر مع عالِم السياسة الأمريكي، إريك فوجلين، أن ما يجعل المرء فيلسوفًا إنما هو خبرات الحب المتجاوز للعالم، للوجود أي في الـ Philia تجاه الـ Sophan. ويرى متأثرًا بهنري برجسون أن انفتاح الروح على ذلك الغير المتجاوز هو ما يمنحها حدسًا بوجود نظام للوجود، هو الأساس الذي بنى عليه أفلاطون تحليله الفلسفي[2]؛ إذ لا تنفصل الخبرات المتجاوزة للعقل عن القدرات العقلية

(1) المصدر نفسه.

(2) Eric Voegelin, **The Collected Works of Eric Voegelin**, vol.5: Modernity

في التقاليد الكلاسيكية الأفلاطونية-الأرسطية، كما يرى فوجلين. ولا شكّ في أننا لا نستطيع القيام بذلك إن أردنا مجرد الحديث نقلًا عن نصار، ولكننا قادرون على ذلك بل ويجب علينا القيام به، إذا أردنا استملاك المشروع الفلسفي لناصيف نصار. وهذا التصرف في الميراث حق شرعي لنا لا نقاش فيه؛ لأن المؤلف حسبما يذهب أنصار ما بعد الحداثة قد مات!

ز- نظرية الإيديولوجيا عند ناصيف نصار

يتمثل الرابط بين مفهوم الاستقلال الفلسفي، عماد مغامرة نصار الفلسفية، ونظرية الإيديولوجيا وتحليلها لديه، في أن التعاطي مع الإيديولوجيا هو بمثابة بؤرة ذلك المشروع الفكري أو المجال الذي سيمارس فيه نصار فعل التفلسف الحر. فإذا كان الهدف الأساسي لنصار هو ترسيخ السمات الفكرية المميزة للفكر الفلسفي (كالشك، والمنهج، والتحليل، والانفتاح الفكري، والتنظيم العقلي) في الثقافة العربية في وضعيتها التاريخية التي سبق التعرض لها، فلن يتحقق ذلك بالدعوة لفضائل الفكر الفلسفي وتزيين نتائجه؛ بل يتمّ ذلك عن طريق ممارسة فعل الفلسفة ذاته. ومن هنا يبرز السؤال عن مجال ممارسة ذلك الفعل الفلسفي الحر، ذلك المجال الذي ترتفع فيه الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي وتتخلّص فيه من سيطرة الثقافة الأدبية والفقهية[1].

1- الإيديولوجيا أو الفكر الإيديولوجي العربي كمجال لممارسة فعل الفلسفة المستقل

يعتبر نصار أن سبب اختيار الفكر الإيديولوجي العربي كمجال لممارسة التفلسف الحر هو أن المجال المختار لذلك لا يُفرض على الثقافة العربية فرضًا عن طريق تطعيم هذه الثقافة من الخارج بالفكر الفلسفي؛ بل

---

without Restrainst, p259.

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص45.

لا بدّ من أن يتحدد ذلك المجال عن طريق الإنتاج الثقافي الذي يعبر عن استعداد الثقافة العربية أو نزوعها إلى الفلسفة. ولا يتمثل هذا الإنتاج الثقافي في التأليف الفلسفي؛ ويرجع ذلك إلى سببين: شدة تبعيته لتاريخ الفلسفة، فضلًا عن ضعف استجابته لما يسميه نصار «حاجات التاريخ المجتمعي والحضاري الحي». وعلى خلاف ذلك يتسم التأليف الإيديولوجي بمجموعة من المزايا التي تؤهّله ليؤدِّي دورًا في مجال الفعل الفلسفي المستقل، ومنها الانتظام المذهبي والعمق والفعالية، التي اتصفت بها مع بداية عصر النهضة، وقد بلغت أعلى مستوياتها في القرن العشرين، مضافًا إلى أن الأعمال الإيديولوجية العربية الحديثة طرحت قضايا ومشكلات من صميم الفكر الفلسفي، كإشكالية الحرية والاستبداد والعدالة والمساواة وغيرها. واتصف زعماء الفكر الإيديولوجي بصفات أخلاقية وفكرية كالفلاسفة مثل: الصدق والإخلاص والاجتهاد، فضلًا عن تركيز الجهود على مشكلة العمل، وخاصّة في ما يرتبط بمشكلة القيم التي يتحقق من خلالها الإصلاح والخروج من الانحطاط. ويترتب على ذلك أن الفكر الإيديولوجي العربي الحديث هو المجال الذي يتبدى فيه نزوع الثقافة العربية إلى التفلسف؛ حيث إنّه يحمل مضمونًا فلسفيًّا جديرًا بالبحث والتأمل، ومن هنا يبدأ التفلسف الحر بتحليل المضمون الفلسفي في عمق الإنتاج الإيديولوجي العربي الحديث[1].

2ـ تحديد مفهوم الإيديولوجيا

إن تحديد نصار لمفهوم الإيديولوجيا هو «مفتاح البحث» على حد تعبيره في العلاقة بين الإيديولوجيا والفلسفة[2]، وهذا يعني أن التحديد لمفهوم الإيديولوجيا هو مفتاح دخوله للفكر الإيديولوجي العربي

(1) المصدر نفسه، ص46ـ47.

(2) المصدر نفسه، ص47.

باعتباره ميدانًا أو مجالًا لممارسة فعل التفلسف الحر. ويقدم نصار تعريفًا للإيديولوجيا تكمن قيمته عنده في النتائج المترتبة على استعماله، وليس في كونه فصل الخطاب في المسألة أو نهاية العلم. ويرى من هذا المنطلق أن الإيديولوجيا «نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساسًا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة». ويفصل نصار في أركان هذا التعريف؛ إذ يرى أن الحديث عن نظام من الأفكار يعني أن الأفكار الإيديولوجية تؤلف كلًّا واحدًا يتسم بالترابط والتميز، بحيث لا تتضح قيمة أي عنصر إيديولوجي إلا في إطار الوحدة الكلية. أما وصف الأفكار بكونها اجتماعية، فيعني أن القضايا التي يتناولها الفكر الإيديولوجي إنما هي قضايا اجتماعية أي هي قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها الاقتصادية والسياسية والثقافية، ويعود السبب في ذلك إلى خدمة الإيديولوجيا لمصلحة جماعة معينة، ذلك أن الإيديولوجيا ليست سوى تعبير عن الوعي النظري لجماعة معينة، وقد تعبّر عن نظرتها إلى ذاتها وإلى الجماعات الأخرى، وقد تبرز تصورها عن مقاصدها ومصالحها وبرنامج عملها في سياق الوضعية الاجتماعية التاريخية. وخلاصة الأمر أن فاعلية الجماعة المدركة لكيانها ومصلحتها هو الأصل، وليست الإيديولوجيا سوى أحد أشكال تعبير هذه الجماعة عن فاعليتها الاجتماعية والتاريخية[1].

وثمة بعض الملاحظات التي لا بدّ من إيرادها على تعريف نصار للإيديولوجيا؛ لأنها تبرز بالفعل أهمية هذا التعريف في إطار توظيف نصار له لخدمة أغراض مشروع الاستقلال الفلسفي، ومن هذه الملاحظات:

أولا: إذا كان نصار يدرس الفكر الإيديولوجي بغرض استخدام مضمونه الفلسفي، فإنه يعلم أن ذلك إنما يتمّ عن طريق وضع نظرية

(1) المصدر نفسه، ص49ـ50.

سوسيولوجية في الإنتاج الإيديولوجي، وتعريفه ذو القيمة الاستعمالية هو أول لبنة في بناء تلك النظرية التي ستحيط بقضايا النظام الإيديولوجي، وأنـواع الإيديولوجيات، ونشوء الإيديولوجيات وتطورها وانحلالها، والعلاقة بين الإيديولوجيات المختلفة في المجتمع، والعلاقة بين الإيديولوجيا والجماعة التي تتبناها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علاقتها بالسياق الاجتماعي الذي توجد فيه[1]. وسيعمد نصار إلى بناء هذه النظرية من أسفل عن طريق دراسة الإيديولوجيات العربية المختلفة وليس عن طريق إسقاط قوالب نظرية جاهزة على التأليف الإيديولوجي العربي، وهذا يعني أن نظريته عن الإيديولوجيا ستتبعثر في أعماله المختلفة، فضلاً عن أن ما يصل إليه في كل بعد منها، بما في ذلك تعريف أو حتى كلمة «الإيديولوجيا» المستخدمة، لن يكون فصل الخطاب؛ بل سيغدو عرضة للتغيير والتبديل والتعديل المستمر.

ثانيًا: على الرغم من أن تعريف نصار للإيديولوجيا يدخل في إطار التعريفات الإجرائية التي تترجم المفهوم إلى مؤشرات يمكن إيجاد ما يدل عليها في الواقع، إلا أن نصّار يستشف جوهر الإيديولوجيا؛ أي إيديولوجيا، عندما يجعل الأصـل في المسألة فاعلية الجماعة التاريخية، من حيث إدراكها لكيانها ومصلحتها وسياقها، فلما كانت قيمة الأفكار الإيديولوجية تتحدد بقدر أقل بما تعكسه من حقيقة وبقدر أكبر بسبب خدمتها للمصلحة الاجتماعية للجماعة، فإن ماهية الفكرة الإيديولوجية هي منطق الدعوة الذي يرى فيه نصار تجسيدًا لجدلية البرهان والإيمان، ويرجع ذلك وفق رؤية نصار إلى أن الفكرة الإيديولوجية وليدة الـذات بكل قواها، وهي موجهة بالمثل إلى ذات المخاطب بكل قواها أيضًا، بمعنى أن الإيديولوجيا «ليست وليدة العقل وحده»؛ بل «وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة

---

(1) المصدر نفسه، ص50ـ51.

والنزعة الباطنية»[1]. وبوصول نصار إلى ماهية الإيديولوجيا، فهو يستطيع الكشف عن الإيديولوجيات أو العناصر الإيديولوجية المتناثرة في الأعمال الفكرية، والأهم من ذلك أنه يستطيع إعادة تعريف مفهوم الإيديولوجيا وحتى إعادة تسميته بإطلاق لفظ آخر عليه.

ثالثًا: استنادًا لما سبق استطاع نصار إزاحة التصور الماركسي للإيديولوجيا الذي يضع الإيديولوجيا كوعي زائف أو كاذب في مقابل العلم كوعي صادق، فلا يرى نصار أن ثمّة إمكانية لتفعيل الفكر الإيديولوجي إذا كان مجرد أوهام وأكاذيب عن واقع الحياة الاجتماعية. وحتى لو كانت غائية الفكر الإيديولوجي لا تستهدف الحقيقة لذاتها في المقام الأول، فهذا لا يعني خلو الفكر الإيديولوجي من أيّ حقيقة موضوعية؛ ولهذا فإنّه يمكن القول إنّ مقدار الحقيقة في الفكر الإيديولوجي إنما هو أمر نسبي، يزيد وينقص، ويتوقف ذلك على مدى تجاوب المفكرين الإيديولوجيين مع مختلف أبعاد الحركة الاجتماعية التاريخية التي يتفاعلون معها، وبقدر ما تفتح تلك النسبية الباب أمام وقوع الفكر الإيديولوجي في الخطإ والوهم والتشوه[2]، على حد قول نصار، فإنها من ناحية أخرى تفتح الباب أمام احتواء الفكر الإيديولوجي على قدر من الحقيقة يمكن استخلاصه من براثن الأخطاء والأوهام والتشوهات.

إذا كان تعريف نصار لمفهوم الإيديولوجيا هو بمثابة ترسيم لحدود مجال التفلسف الحر، فإن تمييزه بين الإيديولوجيا والفلسفة هو الخطوة الأولى لاستخلاص النواة الفلسفية من تكوينات الفكر الإيديولوجي أو لفعل التفلسف الحر. ولا يتعلق التمييز بين الإيديولوجيا والفلسفة عند نصار بترسيخ انفصام تام بينهما على غرار الوضعية المنطقية، وإنما ببيان علاقة التداخل الجدلي بينهما، التي تضم الاتصال والانفصال بينهما، أما

(1) المصدر نفسه، ص52.

(2) المصدر نفسه، ص52_53.

من جهة الاتصال بينهما، فيرى نصار أن كل نظام من الأفكار الإيديولوجية يحتوى على نواة فلسفية؛ وعلى المستوى الاستعاري-التخيلي يقدم لنا نصار صورة شجرة توضح كنه هذه العلاقة؛ حيث إنّ جذع الشجرة هو الفلسفة وفروعها هي الإيديولوجيا وجذورها تضرب في الوجود التاريخي لجماعة معينة، وبناء على هذا التصور يمكن لنصار أن يقول إن الاتصال بين الفلسفة والإيديولوجيا لا يعني أن الفلسفة شكل من أشكال الإيديولوجيا، وإنما هي المستوى النظري العميق للإيديولوجيا، كما إنّ الإيديولوجيا ليست شكلًا من أشكال الفلسفة، بسبب اختلاف الروح الفلسفية عن خصائص التفكير الإيديولوجي، وهو ما يقوده إلى الحديث عن نقاط الانفصال أو التمايز بينهما[1].

ويطرح نصار ثلاثة محاور أو نقاط ارتكاز للتمييز بين الفلسفة والإيديولوجيا، استخلصها من دراسة المفكرين الإيديولوجيين الثلاثة:

أولا: التمحور حول جماعة تاريخية معينة باعتباره الخاصية الرئيسية للفكر الإيديولوجي، فمما يميز المفكرين الإيديولوجيين هو ربطهم لتفكيرهم النظري وتصوراتهم عن شتى المسائل، من الطبيعة الإنسانية إلى المجتمع والقيم إلى مستقبل البشرية، بمصير الجماعة التاريخية التي يعتبرون أنفسهم معبرين عنها. وبخلاف ذلك، لا يقيد الفيلسوف نفسه بجماعة تاريخية بعينها وإنما يربط الفلسفة بالوجود الإنساني على الإطلاق. ومع أن الفيلسوف في تفكيره حول أي من القضايا لا يستطيع التجرد من مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته وإنما يسعى للارتقاء بتفكيره «إلى صعيد الإنسان بما هو إنسان»[2].

ثانيًا: النهج والغاية؛ حيث يسعى المفكر الإيديولوجي في المقام الأول

(1) المصدر نفسه، ص59-60.

(2) المصدر نفسه، ص239-240.

وراء مصلحة الجماعة التي يضع إنتاجه الفكري في خدمتها، في حين يبحث المفكر الفيلسوف وراء الحقيقة كحقيقة، ولا يتعارض البحث عن الحقيقة مع البحث عن المصلحة، فلا منافاة بينهما، ويرجع ذلك إلى تداخلهما؛ حيث لا يخلو امتلاك الحقيقة من جلب للمصلحة ولا يخلو تحقق المصلحة من وصول إلى الحقيقة. ومن هنا يتمثل مدار الاختلاف بين المنظّر الإيديولوجي والفيلسوف في تحديد الأولويات أو ترتيب الغاية، أيهما الهدف وأيهما الوسيلة، ومن له الأولوية على الآخر[1]. ويستتبع الاختلاف في الغاية اختلافًا في النهج بين المفكر الإيديولوجي والفيلسوف؛ حيث ينهج الأول ما يسميه نصار بالنهج الانحيازي الذي يتضمن التسليم بمسبقات هي مبادئ عامة وغايات كبرى تتعلق بالجماعة التاريخية ومصلحتها وتكون بمثابة مراجع مطلقة، فيسدد الإيديولوجي سهام فكره نحو مختلف مشكلات وقضايا جماعته انطلاقًا منها. ويجعل ذلك معظم التفكير الإيديولوجي يقع في دائرة التكتيك والاستراتيجية، أما الفيلسوف فيتبع نهج الالتزام الفلسفي، فيلتزم بمصير الإنسان بحيث يستند إلى تصوره للإنسان والوجود في تبنيه لأيّ قضية، ويدافع عنها بما يراه مناسبًا من أسلوب في خضم الحركة الاجتماعية، دون أن ينحاز لأي من أطرافها[2].

ثالثًا: الأسلوب والجمهور المخاطب، وثمّة تصور مبالغ فيه يجعل التبسيط والوضوح من نصيب الفكر الإيديولوجي والغموض والتعقد من نصيب الفلسفة، إلا أن أساليب الفلاسفة كأساليب المنظّرين الإيديولوجيين تتفاوت في مستويات الوضوح والتعقيد، ومع ذلك يغلب الطابع الجماهيري على من يتلقى الكتابات الإيديولوجية والطابع الاختصاصي على من يتلقى الأعمال الفلسفية، وعلى الرغم من أنّ نصار ينفي أن يماثل هذا الفارق التفرقة بين الخاصة والعامة التي شاعت في الفلسفة الإسلامية،

(1) المصدر نفسه، ص243.

(2) المصدر نفسه، ص244ـ245.

إلا أنه يعود ليؤكد بسبب مناهج التأليف الفلسفي وشروطه وقواعده على الحاجة إلى نخبة يتوجه لها الفيلسوف تتوسط علاقته مع الجماهير[1].

واستنادًا للعلاقة التداخلية بين الفلسفة والإيديولوجية، تتحدد طبيعة المعركة وغايتها التي يتعين أن تخوضها الفلسفة مع الإيديولوجيا. فليس الهدف هو الظفر والغلبة أو الاستتباع والإلحاق، وإنما تتمثل غاية المعركة في تحرير الفكر الفلسفي من هيمنة الإيديولوجيا، وتنسيق العمل الفكري بينهما بحيث تتضح وفقًا له مهام وحقوق الطرفين ونتائجهما. ويضيف نصار إلى ذلك أن شروط معركة الفلسفة تختلف باختلاف الظروف والبيئات والثقافات، وهو أمر لا بدّ للوعي الفلسفي العربي من أخذه بالاعتبار حتى تنجح الفلسفة في معركتها على الأرض العربية[2]. ولعل أول شرط للمعركة في الميدان الثقافي العربي يشترطه نصار ذاته في اعتبار يتمثل في تحديد طبيعة الفكر غير الفلسفي الذي تواجهه الفلسفة لدينا، ومن هنا أتت تلك النقلة المفاهيمية التي أحدثها نصار من الإيديولوجيا إلى العقيدة، باعتبار الآخر مفهومًا أوسع يُدخِل تحت عباءته كلًّا من الفكر الديني والفكر الإيديولوجي[3].

3ـ أسلوب التعامل مع الإيديولوجيا

يتعلق هذا العنصر من نظرية الإيديولوجيا عند نصار بالإجراءات المنهاجية اللازم اتباعها من أجل استخلاص النواة الفلسفية ذاتها التي يُراد التوصّل إليها، وسنرجئ الحديث عنها الآن. وفي حديث نصار

---

(1) المصدر نفسه، ص246ـ247.

(2) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الإيديولوجيا**، ص9.

(3) لمزيد من التفاصيل حول تلك المفاهيمية ونقاط التلاقي والاختلاف بين مفهومى الدين والإيديولوجيا بحسب نصار وتأطيره لهما تحت مفهوم العقيدة الأوسع، انظر: المصدر نفسه، ص70ـ74.

عن الإجـراءات المنهاجية للتعامل مع الفكر الإيديولوجي يصل تحليله للإيديولوجيا إلى الذروة؛ بل وتتضح أهمية مشروعه أو مغامرته الفلسفية في هذه النقطة على وجه التحديد، وإذا أردنا فهم ما يقوم به نصار في تعاطيه مع الإيديولوجيا، قبل الخوض أو ربما الغرق في التفاصيل، فينبغي استعارة تعبير من صلب الجهاز اللفظي لفينومينولوجيا هوسرل، ألا وهو الأفق، والمراد من الأفق في هذا السياق تعدد إمكانات الإحالة في أي فعل من أفعال الوعي، بمعنى أن فعل الإدراك الحسي (كرؤية المبنى المواجه لي) هو إدراك لبعض جوانب الموضوع (تلك الجوانب من المبنى المعطاة لي) ويحيلنا في الوقت نفسه إلى الجوانب غير المدركة فعليًّا للموضوع (أي الجوانب الأخرى من المبنى التي أعلم بوجودها دون أن أواجهها)[1]. وبناءً عليه يغدو بالإمكان القول إن نصار في تحليله للإيديولوجيا يكشف إمكانات الإحالة المرتبطة بفعل التفكير الإيديولوجي ليصل إلى العنصر الفلسفي مهما كانت العوائق التي تقف في طريق تلك الإحالة.

ولا بدّ في مقام بيان أهمية تحليل نصار للإيديولوجيا وارتباط ذلك بمشروعه الفلسفي من أن نشير إلى أنّ هذا الجانب المنهاجي يتحقق فيه ما ذكرناه آنفًا من روح المغامرة أو التجربة، التي تطبع مشروع نصار وتجد لها شواهد مؤيدة في كتاباته، وتتضح تلك التجريبية المنهاجية لنصار بأجلى صورة في الفقرة الآتية:

«إن ما نريد طرحه ليس سوى مجموعة قواعد إجرائية قابلة للتطوير والتعديل، هادفة إلى دراسة معنى تصور إيديولوجي معين. ونضيف الآن... أن ما نريد تجنّبه هو أن ينفصل الوعي المنهاجي عن الوعي النظري المنتج، فالمعنى الحقيقي للمنهج ليس في المنهج نفسه»[2].

---

(1) أنطوان خوري، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، ص94.

(2) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة فى تحليل الإيديولوجية ونقدها**، ص29.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن نصار لا يتمسك بمجموعة إجراءات منهاجية في تحليله للإيديولوجيا؛ بل إنّ تلك الإجـراءات تبقى عرضة للتطوير والتعديل المستمرين، وذلك كلما درس كتابات المفكرين الإيديولوجيين. ويتأسس ذلك على تلك الصلة التي يخشى نصار من انقطاعها ويحرص دائمًا على انعقادها بين الوعي النظري والوعي المنهجي، فالوعي النظري ينتج عن التعامل مع أفكار المفكرين الإيديولوجيين وكتاباتهم. ولا بدّ كما يريد له نصار من أن يصب في الوعي المنهاجي المتعلق بمهارة استخدام الإجراءات والقواعد في التعامل مع الخام الإيديولوجي. ويقيم نصار ذلك كله على تصوره لقيمة المنهج أو معناه، فتكمن قيمة المنهج في قدرته التفسيرية، فهي قيمة استعمالية، وليست قيمة ذاتية ترتبط بالمنهج في حد ذاته. ولما كان المنهج يقتفي الموضوع، فلا بد من أن يتغير المنهج في إجراءاته وقواعده حتى يلبس لكل حالة لبوسها المناسب ويتمكن من أداء دوره، بحيث يتحقق معناه وتظهر قيمته.

وتتمثل التجريبية المنهاجية في تعاطي نصار مع الإيديولوجية في أمرين: المفهوم الإطـاري الـذي يستخدمه نصار للتعامل مع ظاهرة الإيديولوجيا؛ والمستوى التحليلي الـذي يُسكِّن فيه نصار الظاهرة الإيديولوجية حتى تتسنى له دراستها وتحليلها. أما بالنسبة إلى المفهوم الإطـاري، فقد استخدم نصار مفاهيم عـدة على حسب الحالة وعلى حسب تعمّق وعيه النظري؛ حيث ابتدأ باستخدام مفهوم الإيديولوجيا بعد أن عرّفه تعريفًا ذا قيمة استعمالية، وذلك في كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي» في سياق تحليل أفكار البيطار والأرسوزي وسعادة. وقد عرّف الإيديولوجيا باعتبارها نظامًا من الأفكار الاجتماعية، ترتبط بمصلحة وفاعلية جماعة معينة في مرحلة تاريخية معينة[1]. أما في كتاب «الفلسفة في معركة الإيديولوجية» ـ الذي يعتبر نصار أن بحوثه «تجري في الطريق التي

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص49.

رسمتها في كتابي طريق الاستقلال الفلسفي»[1]ـ فنجد أنّه يتناول الصراع بين الاتجاهات الإيديولوجية في لبنان، ويبدل المفهوم الإطاري ليصبح العقيدة؛ «ولذلك نرى أن مقولة العقيدة أغنى وأشمل، وبالتالي أصلح لتحديد الإطار العام لموضوع دراستنا»؛ حيث إنّ قوة التفكير الديني ذات الجذور البعيدة في التراث لم تنتج إيديولوجيات طائفية فقط؛ بل طبعت التفكير الإيديولوجي غير الديني بخصائص التفكير الديني؛ أي أضفت الطابع الماورائي للمعتقد الديني على أفكار اجتماعية-تاريخية بطبيعتها[2].

واستمرارًا لتلك الروح التجريبية، نلفي نصار في كتابه «الإيديولوجية على المحك» الذي يتناول ظاهرة الإيديولوجيا بدرجة من التجريد، يفضل مفهوم المجال على مفهومي المكان والفضاء، باعتبار أن هذا المفهوم «أصلحها وأغناها للتفكير في ظاهرات الحياة الاجتماعية»؛ ولهذا يعرف مجال الإيديولوجيا باعتباره ينقسم إلى مجالين: داخلي، هو مجموعة «الأنساق واللطائف والإشارات» التي تتكون منها الإيديولوجيا؛ وخارجي، هو مجموعة «الروابط والتفاعلات والآفاق» المتاحة أمام الإيديولوجيا. غير أن نصار في اللحظة نفسها يستند إلى عنصر الحركة المميز لمفهوم المجال لجعل الانتقال ضروريًّا في المفهوم الإطاري من المجال إلى الزمن؛ أي من مفهوم مجال الإيديولوجيا إلى مفهوم زمان الإيديولوجيا. ويرى نصار أن هذا الزمن هو أحد أزمنة الحياة الاجتماعية، وينقسم معناه إلى ثلاثة معان وهي: تصور الإيديولوجيا للزمان والتاريخ وهو ما يتقاطع مع تصورات الأسطورة والدين والفلسفة والعلم لهما، وسيادة الإيديولوجيا في عصر معين بحيث يعرف بها؛ حيث تطبع إيديولوجيا ما مظاهر الحياة الاجتماعية

(1) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الإيديولوجيا**، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص73-74.

والسياسية في ذلك العصر، وأخيرًا خضوع الإيديولوجيا للزمن من حيث النشأة والتطور والاستمرار والانهيار[1].

أما بالنسبة إلى التمظهر الثاني لروح التجريبية المنهاجية لدى نصار، وهو المستوى التحليلي الذي تطرح عليه الظاهرة الإيديولوجية، فبالإمكان التمييز بين مستويين، ويرتبط بكل مستوى بإجراءات منهاجية معينة، وإن كان الأمر لا يخلو من تداخل بين المستويين وكذلك الإجراءات المنهاجية في بعض الأحيان. أما المستوى الأول فهو المستوى الكلي أو الماكرو، الذي يتناول فيه نصار إيديولوجيا معينة بإجمالها ويتعامل مع العناصر الرئيسة فيها، ويتركز الاهتمام على تحديد نوع هذه الإيديولوجية وطبيعتها ومقوماتها. وترتبط بهذا المستوى الدراسات التي وردت في كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي»، وكذلك بعض دراسات «الفلسفة في معركة الإيديولوجيا». لكن المستوى الثاني هو المستوى الجزئي أو الميكرو، الذي يتناول فيه نصار عنصرًا إيديولوجيًّا معينًا، ويتركز الاهتمام هنا على تحليل هذا العنصر وبيان موضعه في نظام الإيديولوجيا، وترتبط بهذا المستوى بعض دراسات «الفلسفة في معركة الإيديولوجية»؛ فضلًا عن «تصورات الأمة المعاصرة» الذي يركز على تحليل هذا المفهوم في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

أما على المستوى التحليلي الكلي، فتشير دراسات نصار المختلفة إلى مجموعتين من الإجراءات المنهاجية، إحداهما تدرس الفكر الإيديولوجي من الداخل من حيث مضمونه، والأخرى تدرسه من الخارج من حيث علاقاته وتفاعلاته مع السياق الثقافي والاجتماعي الذي يوجد فيه. ويحلّل نصار مضمون الفكر الإيديولوجي من الداخل إلى ثلاثة أنواع من القضايا أو فئات الأفكار:

---

(1) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة فى تحليل الإيديولوجية ونقدها**، ص6ـ7.

أولا: القضايا الخبرية وهـي مجموعة من القضايا التي تستمد مضمونها من خارج الذات الناطقة وتدور حول الواقع الاجتماعي، وتزعم الإيديولوجيا لها الصواب؛ حيث تؤلف النظرة التفسيرية فيها للواقع، وعلى أساسها تنبني استنتاجات الإيديولوجيا.

ثانيًا: القضايا القيمية وهي حكم أو مجموعة من الأحكام المرتبطة بالواقع الاجتماعي، ولما كان الحكم القيمي لا يتضمن محتوى يخبر عن الواقع، فهو لا يوصف بالصدق أو الكذب.

ثالثًا: القضايا الإنشائية، وتتعلق بالتصور المستقبلي للواقع الخارجي، ويتحول الفكر الإيديولوجي فيها إلى مشروع للتحقيق حاضرًا أو مستقبلًا على أساس الغاية العامة العليا، ولا توصف بأنها صادقة أو كاذبة، فهي إمّا ممكنة أو مستحيلة. وتتباين الإيديولوجيات المختلفة حسب الوزن النسبي لكل نوع من أنواع تلك القضايا؛ إذ يختلف وزنها النسبي في ما إذا كانت الإيديولوجيا محافظة أو ثورية، إلا أنّ نصار يرى أنّه ليس ثمّة قانون عام يحكم التوازن بين الأنواع الثلاثة، فالفيصل في الأمر هو حاجة الجماعة التاريخية التي تعبر عنها الإيديولوجيا وثقافة من يبشرون بها وروح العصر[1].

وعن طريق تحليل أو تفتيت كتلة الفكر الإيديولوجي إلى هذه الفئات الثلاث، يغدو بإمكان نصار إبصار العناصر الفلسفية المتناثرة بين طياتها، فيميز في المضمون التفسيري للإيديولوجيا القائم في القضايا الإخبارية بين نوعين فرعيين من القضايا؛ فثمّة قضايا تجريبية تعبر عن حقائق عينية يمكن التحقق من صحتها بالوسائل العلمية المعتمدة؛ وثمّة قضايا فلسفية تعبر عن حقائق عامة غير تجريبية في ذاتها، ولكنها قبلية أي ضرورية لقيام

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص53ـ56.

البحث التجريبي[1]. ويتفاوت الاهتمام بتلك المبادئ الفلسفية وبلورتها بشكل نظامي من إيديولوجيا إلى أخرى، يمكن تقسيم الإيديولوجيات إلى جزئية أو كلية، وذلك بناءً لضيق أو اتساع نطاق التفسير ودرجة نفاذه إلى الأعماق الوجودية. ويذهب نصار خطوة أبعد من ذلك حينما يقرر أن النواة الفلسفية إنما تظهر بوضوح في النظرة المعيارية للإيديولوجيا؛ حيث إنّ النظام القيمي يستند بدوره إلى نظرية عامة في القيم الاجتماعية من حيث طبيعتها ومصدرها وخصائصها وتراتبيتها وصلتها بالفعل الإنساني. وحتى لو لم تعرض تلك النظرية بشكل واضح في الكتابات الإيديولوجية، إلا أنّها لا تنفصل عن التفكير الإيديولوجي[2]. هذه النويَّات الفلسفية، التي تحملها الإيديولوجيات بين طياتها، يمكنها فتح مسالك الإبداع الفلسفي في الفضاء الثقافي العربي.

أما من الخارج، فلا يتم النظر إلى مضمون الفكر الإيديولوجي؛ بل يتم النظر إلى علاقاته مع المجتمع الذي يتموضع فيه ومع الجماعات التي تتبناه أو تحاربه. وبعبارة أخرى، فإنّ نصّار ينظر إلى الإيديولوجيات من الوجهة الخارجية على أنها «أسلحة تستعملها جماعات تاريخية معينة في خضم الحركة الاجتماعية»؛ ولذلك تتم دراسة الدور الذي تقوم به الإيديولوجيا أو الأيديولجيات في إطار الحركة الاجتماعية العامة في مرحلة تاريخية معينة. ولما كانت فاعلية الجماعة التاريخية هي محور ارتكاز دراسة الإيديولوجيا من الوجهة الخارجية، فإن نصار يركّز في هذا السياق على مسألتين عند دراسته للصراع العقدي في لبنان؛ فقد درس نصار العلاقة الوظيفية للإيديولوجيا مع الجماعة التاريخية؛ حيث تضبط الجماعة التاريخية فاعليتها بشكل أساسي بواسطة الإيديولوجيا. وهنا يتم استعراض العلاقة المعقّدة بين الإيديولوجيا والجماعة التاريخية؛ فعلى الرغمّ من

---

(1) المصدر نفسه، ص56.

(2) المصدر نفسه، ص57ـ59.

أنّ الإيديولوجيا هي نتاج الجماعة التاريخية وتعدّ أداة تستخدمها لضبط فاعليتها، إلا أنّها في الوقت نفسه تجعل الجماعة التاريخية تابعة لها ومنفذة لمبادئها وشعاراتها. وقد تناول نصار الصراع بين العقائد الإيديولوجية في المجتمع في مرحلة تاريخية معينة، باعتباره صراعًا بين الجماعات التاريخية على مستوى الأفكار؛ أي بواسطة الأفكار، الأمر الذي يتأسس على الدور الوظيفي للعقيدة في ضبط فاعلية الجماعة التاريخية أو السيطرة عليها، في سياق آخر تناول نصار قضية الصراع بالروح التجريبية نفسها؛ حيث رأى أنّ الدراسة الاستقرائية قد تؤكد افتراضه بشأنها أو تحمله على تعديله، ألا وهي مسألة التمايز التاريخي بين أنواع الفكر العقدي. فلما كانت دراسة الإيديولوجيات من الوجهة الخارجية لا تثبت الوضع عند لحظة زمانية معينة وإنما تمد خط الزمان، فهي تتقاطع مع الرأي السائد بأن العقائد الإيديولوجية ظاهرة مرتبطة بالعصر الحديث، وما كان موجودًا في العصور الوسطى والقديمة هو أنواع أخرى من الفكر العقدي[1]. وهنا تتم دراسة العلاقة بين التطور التاريخي للمجتمع والتطور التاريخي للفكر العقدي، الإيديولوجي وغير الإيديولوجي.

وعلى المستوى التحليلي الجزئي، الذي لا يتناول الإيديولوجيا بكليّتها وإنما عنصرًا منها، يواصل نصار ما بدأه من تفتيت لكتلة الإيديولوجيا؛ إذ يفرق داخل النظرة الإيديولوجية بين القضايا (التي قسمها آنفًا إلى إخبارية ومعيارية وإنشائية) وبين التصورات. ويجعل نصار من التصور الإيديولوجي بؤرة التركيز على هذا المستوى الجزئى للتحليل؛ حيث يعرفه بأنه «المضمون الذهني المقترن بلفظة معينة وجملة الدلالات والإيحاءات التي تحيط به أو تنبثق منه»، مثل تصور الأمة وتصور الدولة وتصور الثورة وما إلى ذلك من التصورات المؤلفة لبنية إيديولوجية معينة. ويقترح نصار مجموعة من الإجراءات المنهاجية يسميها «منهج الأنساق

(1) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الإيديولوجيا**، ص74ـ77.

المتكاملة» من أجل التعامل مع التصورات الإيديولوجية[1]، وقد استخدم نصار هذا المنهج المقترح في تحليل تصورات الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ويرى أنه يتقاطع مع المناهج المستخدمة في العلوم الإنسانية كتحليل الخطاب وتحليل المضمون وغيرها، إلا أنه لا يتطابق مع أيٍّ منها[2].

ويقوم هذا المنهج على تحليل أنساق أربعة تتكامل في ما بينها، وأول هذه الأنساق هو نسق المقومات، التي هي «العناصر المؤتلفة والمقترنة باللفظة الدالة اصطلاحًا على التصور الإيديولوجي». ويعتبر تحليل نسق المقومات أول عملية يتعين القيام بها وفق هذا المنهج؛ حيث يتم الكشف عن معنى التصور الإيديولوجي بالبحث عن تعريفه وتحليل هذا التعريف. ويؤكد نصار في هذا المقام أن الكتابات الإيديولوجية تختلف في ما بينها من جهة مقدار الاهتمام الممنوح عن طريق بلورة تعريفات واضحة للتصورات الإيديولوجية. ويستتبع ذلك ضرورة تنويع أساليب تحليل مقومات التصور على الصعيد المنهاجي، فضلًا عن ضرورة تصنيف التعريفات بحسب درجة وضوحها وتبلورها. ويرى نصار أنه في حالة إضمار التعريف يتعين الاستدلال عليه إما من خارج النص الإيديولوجي -سواء بالرجوع إلى نصوص تنتمي للاتجاه نفسه أو باللجوء إلى طرق الاستعمال الشائعة في الحقبة المعنية- أو من داخل النص ذاته بالاستعانة بمنهج التحليل الدلالي الذي يستنبط مقومات التصور من الأوصاف والأفعال المقترنة به[3]؛ أما في حالة وجود أكثر من تعريف للتصور، فينبغي

---

(1) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة فى تحليل الإيديولوجية ونقدها**، ص10.

(2) ناصيف نصار، **تطورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ص9.

(3) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة فى تحليل الإيديولوجية ونقدها**، ص14-15.

سلوك أحد طريقين؛ إما تركيب الأجـزاء المتغيرة مع مراعاة التماسك المنطقي لاكتشاف الوحدة في ما بينها، أو العمل على مقارنة التعريفات المتباينة لإظهار الفوارق التي قد تشير إلى وجود تطور في تعريف التصور الإيديولوجي أو تناقض داخلي ملموس أو تصرف براغماتي محض[1].

وثاني هذه الأنساق التي يتعين تحليلها هو نسق العلاقات، وهو شبكة الروابط الإيجابية والسلبية التي تصل بين التصور الإيديولوجي والتصورات المحيطة به، ما يحدُّ مجال فاعليته النظرية. ومـن أجـل تسهيل تحليل هذه الشبكة يميز نصار بين ثلاثة «حقول» فيها، وإن كانت هذه الحقول مترابطة ومتداخلة في ما بينها، لكن التمييز بينها عظيم الأهمية لتحليل معاني التصورات الإيديولوجية، وأول هذه الحقول هو الحقل القريب، الذي يحتوي على التصورات التي تشترك في المضمون مع التصور محل الدراسة، كتصورات القومية والوطن والشعب بالنسبة إلى تصور الأمة مثلًا، وثاني هذه الحقول هو العقل البعيد، الذي يضم تصورات تضبط وضع التصور محل الاهتمام في السياق العام للإيديولوجيا، كالتصورات النظرية الواسعة للاجتماع الإنساني أو التدرج العمراني بالنسبة إلى الأمة، أمّا الحقل الأخير فهو الحقل المعارض، الذي يسع التصورات المعارضة للتصور محل الدراسة، تلك التصورات التي يقف في وجهها ويحاول نفيها، مثل تصور الوحدة العالمية أو الانتماء القبلي بالنسبة إلى تصور الأمة[2].

وثالث هذه الأنساق موضع التحليل هو نسق العوامل، التي هي شروط إنتاج التصور الإيديولوجي، فالعامل هو عنصر يؤثر في تكوين التصور الإيديولوجي دون أن تكون العلاقة علاقة علية أو تتسم بضرورة حتمية، فهي كما يصفها نصار «علاقة واقع حاصل فقط». ويبتني تعدد المقومات في التصور الإيديولوجي على تعدد العوامل التي تؤثر في تكوينه؛ حيث

(1) المصدر نفسه، ص17ـ18.

(2) المصدر نفسه، ص18ـ19.

إنّ ثمّة تقسيمًا رباعيًّا تندرج تحته أنساق العوامل، ومنها: العوامل النفسية، والعوامل الفكرية النظرية، والعوامل الاجتماعية السياسية، والعوامل الاقتصادية[1]. ويعتبر الكشف عن أنساق العوامل تلك خطوة ضرورية وشديدة الأهمية في سياق البحث عن معاني التصورات الإيديولوجية.

وإذا كان نسق العوامل يتعلق بشروط إنتاج التصور الإيديولوجي، فإن نسق الوظائف، وهو رابع الأنساق التي ينبغى تحليلها في إطار هذا المنهج، يحيل إلى شروط استهلاك التصور الإيديولوجي. ونظرًا إلى تداخل عمليتي الإنتاج والاستهلاك، فإنّ نصّار يؤكد على تداخل وتلازم العوامل والوظائف في حياة التصورات الإيديولوجية. وتتعدى الوظائف التي تقوم بها التصورات الإيديولوجية النوايا والمقاصد الأولية التي أثّرت في نشوئها. فثمّة وظائف نفسية، وأخرى اقتصادية، وثالثة معرفية، ورابعة سياسية تؤديها التصورات الإيديولوجية في السياق الاجتماعي التاريخي الذي تطرح فيه[2].

4ـ طبيعة النواة الفلسفية المستخلصة من الإيديولوجيا

لا شكّ في أنّ الهدف من مشروع الاستقلال الفلسفي لنصار وتحليله للإيديولوجيا هو استخلاص النواة الفلسفية من التكوينات الفكرية الإيديولوجية، والسؤال الذي يطرح نفسه في المقام إنّما يتعلق بماهية أو طبيعة تلك النواة الفلسفية؟ أهي مسلّمات قبْلية سابقة على الخبرة والتجربة مستفادة من التجربة الفكرية الإيديولوجية؟ أم هي مقولات تجريبية أو حدوس تحتاج إلى اختبار للتحقق من صحتها أو بطلانها؟ وقد يظن المرء للوهلة الأولى أن ما يقصده نصار بالعناصر الفلسفية هو أي شيء يمكن العثور عليه في البنى الفكرية الإيديولوجية، بحيث يتمّ البناء عليه أيًّا ما يكون، بيد أن النظرة المدققة في ثنايا كتابات نصار تكشف لنا أنه لم يكن

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص20ـ24.

(2) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص25ـ27.

يبحث عن أي شيء وكل شيء يشرع في التفلسف ابتداءً منه؛ بل إنّ بحثه كان هادفًا. فلما كان نصار يقتدي بماركس في التأكيد على أن هدف الفلسفة هو تغيير العالم، ولما كان شرط تغيير العالم قائمًا في الإنسان، ألا وهو تجربة التعالي، فإن النواة أو العناصر الفلسفية التي يحاول نصار استكشافها من بين ثنايا ومسالك التكنويات الفكرية الإيديولوجية، إنما تتصل بشكل أو بآخر بتجربة التعالي لدى الإنسان، وهذا هو قوام النواة الفلسفية التي يعمل نصار على استخلاصها بشتى السبل من أجل البناء فوقها.

من هذه الزاوية، نجد أنّ نصار يميز بين ثلاثة أنواع من التعالي؛ النوع الأول هو التعالي الأنطولوجي، يعد من عناصر ماهية الكائن الإنساني، ولا يتعلق بأيّ خصوصية تاريخية أو اجتماعية، ويعتبره نصار مشروعيًّا؛ لأن نمط ظهوره هو المشروع. ويبرز هذا النوع من التعالي في علاقة الإنسان الأساسية بالعالم، ويعبر عنه بمفاهيم من قبيل: الارتفاع والنفي والظهور، أما النوع الثاني، فهو التعالي الإكسيولوجي، ويتعلق بوجود تراتيبة قيمية معينة تفرض نفسها على الإنسان، بغض النظر عن تفسيره لها، وتتمتع «بالسمو والسيادة بالنسبة إلى واقعات العالم». ويتحقق هذا التعالي عن طريق الحركة للتعرف إلى تلك القيم باعتبارها مبادئ للعمل وعلى القواعد التي تنبع منها، وعن طريق التحرك لتحقيقها، سواء أكان ذلك بشكل ثوريّ أو غير ثوريّ، والنوع الثالث، هو الذي يعرف باسم التعالي الميتافيزيقي، ويرتبط بوجود كائن متعال أو مبدإ مطلق، يتعين دخول الإنسان في علاقة معه، وتفرض عليه الانصياع لمقتضياته لتسيير الحياة على الأرض[1].

من منطلق هذا التميز بين أنـواع التعالي يفرق نصار بين الفلسفة والإيديولوجيا والدين، وذلك باعتبارها مستويات تنظيرية اختلفت في ما بينها في تناولها للعلاقة بين الأنواع الثلاثة للتعالي في التجربة الإنسانية.

---

(1) ناصيف نصار، **مطارحات للعقل الملتزم**، ص114ـ115.

فبالنسبة إلى المستوى الديني، يحدد المتعالي المطلق أو الميتافيزيقي نظام التعاليات؛ «الله هو المتعالي المطلق، هو خالق العالم وحاكمه ومغيّره الأسمى»، وبالتالى فإنّ أي تغيير يحدث للعالم يقوم به الإنسان لا يمكن أن يقع إلا في إطار المخطط الإلهي للكون ووفقًا للتعليمات الإلهية للإنسان؛ ولذلك يمثل التعالي الإكسيولوجي جسرًا بين المتعالي المطلق (الإله) والمتعالي النسبي (الإنسان). أما على المستوى الإيديولوجي، فإن نظام التعاليات يخضع لواقع التفاعل بين الجماعات البشرية في لحظة تاريخية معينة، ومن ثم يتراجع التعالي الميتافيزيقي ويصعد المتعالي النسبي الأنطولوجي المتجسد في فاعلية جماعة تاريخية معينة تسعى لتحقيق مصالحها وتأكيد هويتها. وثمة تناقض في وضع التعالي الإكسيولوجي، فهو وضع قلق؛ إذ يبدو العنصر الإكسيولوجى متساميًا على الجماعة وفي الوقت نفسه كامنًا في تجربتها التاريخية. ومع ذلك فإن نظام التصورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائم على التعالي الإكسيولوجى هو مصدر تغيير العالم والفاعلية التاريخية للجماعة. وأخيرًا، يسعى المستوى الفلسفي إلى إعادة ترتيب العلاقات بين مستويات التعالي وعملية تغيير العالم على أساس معايير العقل، ومن هنا يحتل التعالي الميتافيزيقي المرتبة الأولى في نظام التعاليات، كما إنّ الفلسفة تعيد النظر في مضمون كل مستوى بحسب الوضعية التاريخية له وبحسب تاريخها نفسه، وكذلك بحسب مدى تقدمها في استكشاف الماهية الشاملة للتجربة الإنسانية[1].

بناءً على أنواع التعالي في التجربة الإنسانية والمستويات التنظرية التي تحاول الإطاحة بها وترتيب نظام التعاليات بهدف تغيير العالم، فإنّه يمكن القول إن قلب النواة الفلسفية التي يسعى نصار لاستخلاصها هو التعالي الإكسيولوجي؛ إذ هو همزة الوصل بين المتعاليين الأنطولوجي والميتافيزيقي، فضلًا عن أنه مرتكز التغيير في العالم. ويمكننا الاستناد

---

(1) المصدر نفسه، ص116ـ118.

في ذلك أيضًا على ما أشار إليه نصار نفسه بشكل صريح من أن الأساس الفلسفي للإيديولوجيا إنما يمكن أن يكون في القضايا المعيارية. وتبرز أهمية المستوى التنظيري الإيديولوجي أنه يستخلص بذاته المتعالي القيمي من أعماق الحركة التاريخية للمجتمع، وليس بناء على وحي متعالٍ يغل يد الإنسان عن التصرف. ومن هنا يفرّق نصار بين ما قام به ماركس ومن تبعه في هذا الصدد مثل إرنست بلوخ وكوامي نكروما من جهة، وما قام به الخميني من جهة أخرى من تقديم نموذج لحركة دينية ساعية لتغيير العالم وفق ثوابت المتعالي المطلق [1]. وتتمثل المشكلة في نموذج التغيير لدى الخميني في أنه لا يقوم على تشكيل العالم بما يتناسب مع إمكانات البشر وتطلعاتهم وإنما بناءً على « صورة معتبرة من غير البشر»[2]. ولما كانت المشكلة في الحالة الإسلامية (حركة التغيير الديني) في رؤية نصار تتعلق بمصدر المتعالي الإكسيولوجي (الوحي) وبأساسه الميتافيزيقي (الله)، لما يراه في ذلك من تقييد لحركة التغيير في العالم البشري، فقد استبعد الإيديولوجيا الدينية أو الفكر الديني من مجال التفلسف الحر؛ بل إنّه لم يعمد إلى استخلاص المتعالي الإكسيولوجي منه وفصله عن أساسه الميتافيزيقي، على الرغم من إيمانه بالاستقال النسبي لكل مستوى التعالي، وإذا كان هذا هو الموقف المبدئي لنصار المحدد لحدود تحليله للإيديولوجيا، فإن تغيير الموقف المبدئي سيعيد ترسيم تلك الحدود، وسيدفع بالتحليل إلى أبعد مما يريده أو حتى يتصوره نصار ذاته.

ولما كان هدف الفلسفة تغيير العالم نحو وجهة معينة، ألا وهي «إرجاع الإنسان إلى حكم العقل واستخدام العقل لخبر الإنسان»، على حد تعبير نصار، فمهمة الفلسفة بعد استخلاص المتعالي الإكسيولوجي إنما تتمثل بالأساس في تعقيل نظام القيم المؤلف لهذا التعالي، الأمر الذي

(1) المصدر نفسه، ص120ـ123.

(2) المصدر نفسه، ص124.

يدخل برأي نصار في الإطار الأوسع لتعقيل المتعالي اللامعقول للعقائد بما يتيح للبشرية تجاوزه أو ضبطه على الأقل [1]. وعلى هذا النحو يمكننا معرفة كيف يفتح مشروع الاستقلال الفلسفي لنصار مسالك الإبداع في الفضاء الثقافي العربي من باب الإيديولوجيا.

---

(1) المصدر نفسه، ص127.

إشكالية البداية في الفكر العربي الحديث

قراءة في كتاب «الوعي القومي المحاصر» للأستاذ السيد ياسين

«لا معيار بخلاف السؤال ذاته؛ إن السؤال فحسب هو العامل الجوهري وليس الكتاب. وعلاوة على ذلك، يقودنا الكتاب فحسب إلى عتبة السؤال، وليس إلى صميم السؤال ذاته»[1].

مقدمة

يحدد هذا المعيار الذي أشار إليه هايدجر في قراءته لكتاب «إرادة القوة» لنيتشه مستوى وأفق القراءة التي ستقدم عليها هذه الورقة لكتاب «الوعي القومي المحاصر» للسيد ياسين؛ إذ لا تكمن قيمة الأعمال الفكرية والفلسفية في الحقيقة في ما تقدمه من إجابات أو حلول استجابة لهذه المشكلة أو تلك، وفي ظل هذه اللحظة الزمنية أو تلك؛ ولكنها تنصبّ في الواقع على الأسئلة أو الإشكالات التي تثيرها، تلك الأسئلة التي تستمر طويلاً في إرشاد الفكر وتوجيهه عبر الزمن حتى مع اختفاء المفكر من الساحة الفكرية أو بطلان -أو على الأقل انحسار قيمة- ما قدمه من إجابات وحلول.

بناءً عليه، فإننا سنعمد هذه الورقة إلى استجلاء إشكالية البداية أو السؤال عن بداية الفكر العربي الحديث في العمل محل القراءة للسيد

(1) Martin Heidegger, **Nietzsche**, p20-21.

ياسين، واستخراج النتائج المنطقية المترتبة عليها لتوظيفها كأدوات مساعدة للقراءة. ولكن قبل ذلك لا مناص من الكشف عن طبيعة الكتاب الذي نحن بصدده، فضلاً عن اللحظة الزمنية التي يتداخل معها تشكيلاً وتشكّلاً. ويرتبط هذان العاملان ويتشابكان بحيث يغدو من العسير الفصل بينهما، وإن كان لا بدّ من افتعال ذلك الفصل بغرض الدراسة والتحليل.

1ـ الوعي القومي المحاصر والنقد الذاتي

تتضح طبيعة العمل الذي نحن بصدده وتنحل شفرة عنوانه بتسكينه في ما يطلق عليه السيد ياسين نفسه «خطاب الأزمة» أو في ما يجوز لنا تسميته « أدبيات النقد الذاتي» التي يؤرخ لها السيد ياسين عجالة ويرتبها في موجات أربع: موجة النقد الذاتي الأولى، شعارها «النكبة» التي دشنها المؤرخ الشهيد قسطنطين زريق في كتابه «معنى النكبة»، وقد شاع مصطلح النكبة في كتابات تلك الموجة التي حاولت تجاوز الهزيمة العربية الأولى التي أدت إلى قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين؛ أما موجة النقد الذاتي الثانية وشعارها «النكسة»، فقد علا على سطحها صادق جلال العظم بكتابه «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، وقد حاولت كتابات هذه الموجة تجاوز الهزيمة العربية الثانية التي أدت إلى «سقوط المشروع القومي الحضاري الذي رعته ثورة يوليو» في ساعات معدودة[1]. وقد أطلق عجز انتصار 1973م عن محو صدمة الهزيمة السابقة في عام 1967م، بسبب «النتائج السياسية التي ترتبت على الحرب؛ أي حرب 1973م، الموجة الثالثة للنقد الذاتي التي تمثلت في الأعمال المنشورة، لما يعتبره السيد ياسين، أهم الندوات العربية التي عقدت في الكويت عام 1974م تحت عنوان «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي». وقد افتتحت صحيفة الأهرام بإنشائها صفحة مستقلة عن «الحوار القومي» تحت إشراف لطفي الخولي، أمّا الموجة الرابعة

(1) السيد ياسين، **الوعي القومي المحاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية**، ص56ـ58.

للنقد الذاتي التي تمثلت في المقالات المنشورة في هذه الصفحة من قبل المثقفين العرب الممثلين لكافة التيارات السياسية، بغرض تشخيص الوضع العربي الراهن... واقتراح سبل تجاوزه»[1].

وقد لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن كتاب «الوعي القومي المحاصر» هو عمل من الأعمال البارزة التي تنتمي إلى موجة خامسة للنقد الذاتي، أثارها الموقف العربي الناتج عن حرب الخليج الثانية أو الغزو العراقي للكويت. ولعل ذلك السفر الضخم الذي أصدره مركز البحوث والدراسات السياسية، بكلية الاقتصاد بعنوان «حتى لا تنشب حرب عربية-عربية أخرى» يعتبر عينة ممثلة لكتابات الموجة الخامسة. وتهدف فصول الكتاب إلى تقديم تصور متكامل حول «سبل تجنّب نكبة جديدة»[2]، وذلك في الإجابة عن السؤال الذي عنون محرر الكتاب مقدمته به: «هل يمكن أن نتعلم من محنتنا؟»[3].

وإذا كان الوعي هو -بحسب التعريف الذي يورده السيد ياسين-: «البنية الكلية للأشكال الناشئة تلقائيًّا أو عن طريق العلم كي يعي المجتمع ذاته أو يعيد إنتاج ذاته»[4]، فإن موجة النقد الذاتي لا تعدو أن تكون محاولة جماعية لنقد الوعي. وبقدر ما يسهم السيد ياسين في إحدى المحاولات الجماعية لنقد الوعي، فهو ينقد في الوقت ذاته النقد؛ حيث يأخذ على موجات النقد الذاتي أو محاولات نقد الوعي جميعها أنها لم تكن سوى «محاولة يائسة لرد أسباب هزائمنا وخيباتنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية؛ حيث يتحكم القدر، هذه القوة المجهولة الغشوم في تسيير الأمور، وحيث تنعدم الإرادة الإنسانية وتصبح مجرد أدوات يُتلاعبِ بها في

---

(1) المصدر نفسه، ص59-60.

(2) مصطفى كامل السيد (تحرير)، **حتى لا تنشب حرب عربية-عربية أخرى: من دروس حرب الخليج**، مقالته: «**هل نتعلم من محنتنا؟**»، ص6.

(3) المصدر نفسه، ص1.

(4) السيد ياسين، **الوعي القومي المحاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية**، ص80.

معارك المصير». ويبرهن السيد ياسين على وجهة نظره من خلال استخراج دلالات الاسم الذي يطلقه على كل موجة من موجات النقد الذاتي، من نكبة ونكسة وأزمة ومأزق[1].

يمكننا من وجهة نظر السيد ياسين؛ لتشمل تلك الموجة الخامسة للنقد الذاتي، أن نتساءل مثله ونقول إنه ألم يطلق محرر كتاب «حتى لا تنشب حرب عربية-عربية أخرى» على حرب الخليج الثانية «المحنة»؟ وألم يكن هدف بحوث الكتاب تجنب «نكبة» جديدة؟ ولعل المثير في الأمر هو أننا نستطيع من وجهة نظر السيد ياسين أن نطبق ذلك عليه هو ذاته؛ إذ إنّ عمله سار على الدرب نفسه الذي انتقده ومثل استمرارية لتقاليد النقد الذاتي نفسها التي أراد الخروج من إسارها. ويلاحظ من خلال عنوان الكتاب ذاته «الوعي القومي المحاصر» أنّه يردّ الإخفاق في المجال البشري إلى عالم خارج سيطرة الإرادة الإنسانية، فقد اتخذ تشخيصه للوعي القومي هيئة اسم المفعول «مُحاصر» وهو مشتق لغةً من فعل مبني للمجهول «حُوصر». ولذلك يجوز التساؤل: من الذي حاصر؟ أو منطقيًّا ما هي علة الحصار؟ أو لغويًّا من هو الفاعل؟ ولا يجيب عنوان الكتاب بهيئته تلك عن أيٍّ من تلك التساؤلات، على الرغم من أنه يجعل من قضية حصار الوعي القومي محور أزمة الثقافة السياسية العربية. ومن هنا، لم يتم حسم الاختلاف أو الخلاف بين اتجاه أنور عبد الملك واتجاه برهان غليون في تحديد مصدر الأزمة في الفكر السياسي العربي بردها إلى الظروف الدولية أو النخبة السياسية الحاكمة، وإنما تم تغطية ذلك بالتوفيق أو الدمج بين الاتجاهين من خلال «التركيز على التفاعل الوثيق بين النظام الدولي والنظام العربي»[2]. وهكذا تصطف مصطلحات النكبة والنكسة والأزمة والمأزق

(1) المصدر نفسه، ص56.

(2) المصدر نفسه، ص63.

والمحنة والحصار في إشارتها إلى ذلك العالم الخارج عن سيطرة الإنسان، مبينة للإشكالية الأساسية في عملية نقد الوعي.

2ـ الوعي القومي المحاصر والحضارة العالمية الجديدة

لا يمكن العمل على إرساء أو نقد الوعي إلا بعد التعرض لما يسميه الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشيل فوكو بأنطولوجيا الحاضر، وهي طبيعة تلك اللحظة الزمانية التي تشكل جزءًا من كليتها الثقافية. ولا شكّ في أن التعرض لأنطولوجيا الحاضر أمر منطقي؛ لأن الوعي بما هو وعي بأمر ما يحتاج إلى خبرة يتأسس عليها وينطلق منها ويستفيد منها معاييره وغاياته واتجاهه. وإذا لم يتمّ الالتفات إلى هذه الخبرة في لحظة زمانية معينة لا يصبح الوعي زائفًا فحسب، وإنما يستحيل خداعًا أو وهمًا.

ولا تخرج محاولة نقد الوعي التي قام بها السيد ياسين عن هذه القاعدة، فقد أرسى سفينته التحليلية على شاطئ تلك «اللحظة التاريخية النادرة» حسبما رآها آنذاك، فهي لحظة «تقع فيها أحداث كل يوم؛ بل وكل ساعة، وتتغير فيها موازين القوى» على حد قوله. لقد اختار السيد ياسين إذن لحظة التغير في النظام الدولي التي رافقت انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي ومنظومة الدول الاشتراكية، ويتساءل السيد ياسين في سياق محاولة سبر غور هذه اللحظة التاريخية عما إذا كان سقوط هذه الأنظمة الشمولية -وهي حقيقة بادية للعيان يقر بها- يعني «بالضرورة هزيمة الماركسية أو فضل نموذج المجتمع الاشتراكي»[1].

ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال يخوض غمار النقاش مع أطروحتي فوكوياما وبيتر برجر عن نهاية التاريخ وانتصار الليبرالية عند الأول وحتمية التلازم بين الرأسمالية والديمقراطية عند الأخير. وقد تطايرت مثل هذه

(1) المصدر نفسه، ص10.

الأطـروحـات آنـذاك، فضلًا عن صـدام الحضارات عند هنتنجتون، في سماء الفكر لتبشر بعصر جديد بعد حسم المناظرة الكبرى بين الرأسمالية والاشتراكية لصالح الأولى، من وجهة نظر أصحاب مثل تلك الأطروحات. ويستجلي السيد ياسين أبـرز سمات المرحلة التي شـارف عليها العالم في تلك اللحظة النادرة، ومنها إعادة صياغة صورة الآخر والانتقال من الإطلاقية الإيديولوجية إلى النسبية الفكرية وسيادة نزعة التوفيق بين المتناقضات السابقة[1].

ويؤكّد ياسين على أن سقوط الماركسية كان بمثابة فكرة، وذلك عن طريق توظيف مقولات المنهج الجدلي على اللحظة الحاضرة في ذلك الوقت، وأما صعود الرأسمالية واعتبارها نهاية التاريخ فهو بمثابة نقيض الفكرة، وستتمثل المحصلة النهائية في عملية تركيب خلاقة بين عناصر الفكرتين الماركسية والرأسمالية، تصوغ نموذجًا عالميًّا جديدًا يوفق بين التناقضات الفلسفية والثقافية والاقتصادية والسياسية[2]. ويقود هذا التحليل إلى الإجابة عن التساؤل السابق المتعلق بالربط بين سقوط الشمولية وهزيمة الماركسية؛ حيث يمكن القول إنّ سقوط الشمولية أدى إلى انعتاق الماركسية من ربقة الشمولية التي أضـرت تجربة التطبيق الاشتراكي، وبالتالي إلى دخول الجوانب الفكرية والقيمية ذات الطابع الإنساني في الإيديولوجيا الماركسية في الفضاء الفكري العالمي لتشكل بامتزاجها بعناصر الإيديولوجيا الليبرالية أساسًا لحضارة عالمية جديدة تتجاوز التناقضات بينهما.

وبغض النظر عن اتساق التحليل السابق أو تصديق تطورات الواقع الدولي لـه، إلا أنّ ثمّة سؤالين لا بـدّ من طرحهما على تحليل ياسين لطبيعة اللحظة الحاضرة التي تشكل سياق محاولته لنقد الوعي القومي؛

---

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص23ـ28.

(2) المصدر نفسه، ص9.

أولهما: «أين الوطن العربي من كل هذه التغيرات الجوهرية في النظام العالمي؟»[1]؛ **وثانيهما**: ما هي طبيعة العلاقة بين طبيعة اللحظة الحاضرة والحدث الذي فجر أو أطلق تلك الموجة الخامسة للنقد الذاتي التي يعد كتاب السيد ياسين جزءًا منها، ومن ثم يتّحد الحدث مع الكتاب في علاقة السبب والنتيجة، ألا وهو حرب الخليج الثانية وتداعياتها الإقليمية؟ ويرتبط هذان السؤالان ببعضهما؛ بل يمكن القول إنهما صياغتان لسؤال واحد عن إشكالية العلاقة بين الداخل والخارج، أو ما يسمى في الفكر العربي الحديث مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر.

طرح السيد ياسين السؤال الأول بشكل واضح، مؤكدًا في الإجابة عنه أن المسألة لا تتعلق بمجرد فهم طبيعة اللحظة الحاضرة وما تحويه من تغيرات جوهرية في النظام الدولي، فلا بدّ من أن تدفع هذه التغيرات العالمية، من وجهة نظره، بالنخب السياسية إلى إعادة النظر في مسيرتها لكي تجري التغييرات المطلوبة (المضي على طريق الإصلاح، استعادة ثقة الجماهير، تجسير الفجوة بين الحكام والجماهير)، بحيث تتمكن من أن «تتكيف مع حقائق العالم الجديد»[2]. هكذا وضع السيد ياسين الوطن العربي على هامش التاريخ بحيث يقتصر دوره على أن يعيد تشكيل ذاته كي يتكيف مع حقائق الواقع الدولي وتطوراته في المجالات المختلفة نحو حضارة عالمية جديدة تنشأ في المركز. وعلى الرغم تأكيد السيد ياسين على أن «الأزمة (أي حرب الخليج الثانية)... مفجرة لكل القضايا والمشكلات المعلقة في الفضاء السياسي العربي منذ عقود وعقود»[3] لكن وضعه للوطن العربي أو للعرب ككيان جمعي على هامش التاريخ ـوهذه هي النظرة التي يقرها صراحة هيجل في استعراضه للتطور التاريخي لديالكتيكهـ

(1) المصدر نفسه، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص28ـ29.

(3) المصدر نفسه، ص3.

جعل تحليله يخلو من أي بيان للعلاقة بين التطورات الدولية وتلك الأزمة المُفجِّرة، ولم يقم بوضعها في سياق تحليله المستخدم لمقولات المنهج الجدلي لاستجلاء كنه اللحظة الحاضرة. إن غياب العلاقة بين «اللحظة التاريخية النادرة» و«الأزمة المفجرة لكل القضايا والمشكلات» ليست سوى انعكاس لعدم حسم العلاقة بين الداخلي والخارجي، وهو بدوره نتاج الخلل البنيوي في عملية النقد الذاتي الذي يرد الواقع إلى أسباب إلهية (القدر) خارجة عن السيطرة الإنسانية، وقد أشار السيد ياسين ذاته إلى ذلك في نقد محاولات النقد الذاتي للآخرين.

3ـ الوعي القومي المحاصر وإشكالية البداية

حينما واجه موسى (ع) فرعون مصر، كما يذكر الكتاب الحكيم، فإن السؤال الذي تحداه به فرعون هو: ﴿فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ﴾[1]، وهو سؤال شبيه بالسؤال المتعلق بالروح، التي تحدّى به بنو إسرائيل الرسول الكريم (ص)، فليست الغاية من السؤال هي الحصول على الإجابة، وإنما تعجيز الخصم في خضم الصراع معه، وعلى الرغم من طابع التحدي والتعجيز الخاص بالسؤال، فهو يكشف في ذات الوقت عن عجز السائل نفسه أيضًا؛ لأنه يتحدى المسؤول بأسئلة تمثّل منتهى ما أَلِفَه السائل من معرفة في السياق الثقافي الخاص به؛ فكانت إشكالية الروح هي سقف المعرفة عند بني إسرائيل مثلما كانت إشكالية البداية هي سقف معرفة قوم فرعون.

وإذا كانت الدهشة هي الموقف النفسي الذي تولد عنه في اليونان السؤال الفلسفي عن أصل الأشياء أو البداية، فإن الموقف النفسي الذي تولّدت عنه إشكالية البداية لدينا هو مزيج التعجيز ـ العجز. ويدلنا السيد ياسين بكلماته على هذا الموقف النفسي كأساس لتناوله لإشكالية البداية في الفكر العربي الحديث: «ضاع زمن اليقين، حين كنا ـ كمثقفين وباحثين

---

(1) سورة طه: الآية 51.

ومواطنين عرب- نـدافع عن مواقفنا الإيديولوجية بثبات وبثقة لا نهاية لها، لقد حل النسبي محل المطلق، ولم يعد المثقف العربي يدعي أنه يمتلك الحقيقة... كل الحقيقة! نحن نعيش في عصر المراجعة وإعـادة النظر». تصرح هذه الكلمات بشكل واضح بالموقف النفسي للعصر الذي ستتم فيه مراجعة الإيديولوجيات من حيث منطلقاتها النظرية وما ترتب عليها من ممارسات اجتماعية وسياسية واقتصادية، وستتم فيه أيضًا «إعادة النظر في التاريخ القريب». إنه الموقف النفسي الذي سيبدأ فيه ياسين «عملية نقد ذاتي واسعة المدى»[1] يقع في جوهرها التعرض لإشكالية البداية في الفكر العربي الحديث.

لقد تعرض السيد ياسين لإشكالية البداية في الفكر العربي الحديث بوضوح وبأسلوب مبسّط، مبينًا أهميتها وخطورة آثارها على مستوى الفكر والممارسة، وذلك في سياق دراسته التفصيلية للأزمة الحادة للمشروع الحضاري العربي، التي تتجلى في القهر المنظم كطابع لأنظمة الحكم، ولاعقلانية الاستثمار وتبديد مصادر الثروة، والتذبذب الفكري الواسع بين الإيديولوجيات الكبرى، وهذا ما يجعل النظم الحاكمة العربية شريكة في تحمّل المسؤولية عن وقوع هذه الأزمة، ولا شكّ في أن النخب والمثقفين والمفكرين العرب شركاء في تحمل هذه المسؤولية أيضًا. ويجعل ياسين من إشكالية البداية أساس جرم المثقفين العرب ومناط مسؤوليتهم عن تعثر المشروع الحضاري العربي، فقد «قبل المثقفون العرب -بغير تمحيص نقدي ودون دراسة تاريخية- المقولة الذائعة التي نشرتها وروجت لها أبواق المستشرقين، والتي تستند في رؤيتها إلى أنّ بداية التحديث في المجتمع العربي ترافقت مع بداية الحملة الفرنسية على مصر»[2].

ويواصل السيد ياسين اتهامه للمثقفين العرب بالتعرض لمنطلقات

---

(1) السيد ياسين، **الوعي القومي المحاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية**، ص55.

(2) المصدر نفسه، ص32-33.

جريمة قبولهم غير النقدي وغير المدروس لعام 1798م كبداية للفكر العربي الحديث، كما يؤكد أن هذه المقولة تستبطن النظر إلى المجتمع المصري بأنه مجتمع يسوده العقم والجمود والتخلف طوال فترة الحكم العثماني أي قبل قدوم الحملة الفرنسية، الأمر الذي جعل المثقفين العرب، على حد قول ياسين، يخفقون في «رصد وتحليل إرهاصات النهضة في المجتمع المصري... في النصف الثاني من القرن الثامن عشر»[1]. وقد أدّى ذلك إلى عدم فهم طبيعة اللقاء التاريخي والتفاعل العاصف بين المجتمع المصري والحملة الفرنسية؛ بل اعتبر بعضهم أنّ «أوروبا هي قبلتنا»، وبدلًا من تطوير التقاليد الفكرية وتحديث التراث الثقافي الخاص بنا، تمّ إرساء قطيعة معرفية بين الماضي والحاضر قادت بدورها إلى تواصل عمليات الاستعارة الممسوخة لأفكار وقيم ومؤسسات انتُزعت من سياقها دون إحاطتها بإطار قيمي أو نظري في البيئة الحاضنة. ومن هنا، يفسر ياسين إخفاق التجربتين الليبرالية والاشتراكية في مصر بإسقاطها لنماذج وأطر مؤسسية انتزعت من سياقها على واقع مغاير تمامًا، ودون الالتفات إلى نشأتها وتطورها وتغيرها في السياق التاريخي لبيئتها الأصلية. وفي غمار عمليات النقل والاستعارة على أساس القطيعة مع الماضي والجهل بمصدر النقل، تجذرت في العقل العربي أزمة إبداع فكري يعرفها ياسين بأنها «عدم القدرة على الطرح الصحيح للمشكلات الأساسية والتماس الحلول لها»[2].

وبعد أن أوضح السيد ياسين بوضوح جوهر إشكالية البداية وخطورة آثارها وتداعياتها وما نجم عنها من أزمة إبداع ما زلنا نعايشها حتى وقتنا الحالي، أشار إلى سبل الخروج منها، وهي: تجاوز الثنائيات الزائفة؛ وتأصيل الأطر الفكرية وتطبيقها على الواقع العربي؛ وإقامة حوار فكري

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) المصدر نفسه، ص32ـ33.

على أرضية واضحة بين التيارات الإيديولوجية المتصارعة[1]. ولما كانت إشكالية البداية تقع في قلب أزمة الإبداع، فستكون الخطوة الأولى لالتماس أي سبيل للخروج منها هي أن «نتعقّب الأصول التاريخية لنشأة المشروع الحضاري العربي في العصر الحديث»[2].

4ـ الوعي القومي المحاصر: أين المفر؟

لا يترك لدينا تحليل السيد ياسين أدنى شك في مضمون إشكالية البداية في الفكر العربي الحديث أو في خطورة آثارها وتداعياتها الفكرية والعملية أو في ضرورة تناولها وحلها كخطوة أولى لأي محاولة جادة للنقد الذاتي. ولعل السؤال الذي يتطلع إليه القارئ الآن هو: كيفية قيام السيد ياسين بتناول أو معالجة إشكالية البداية في الفكر العربي الحديث؟ خاصة في ظلّ تأكيده على أن «المهمة الأولى أمام العقل النقدي العربي» لم تعد مجرد الاعتراف بالأخطاء؛ بل صارت كما حددها سارتر وهي «إعطاؤها التكييف الصحيح، لنعرف لماذا حدثت»[3].

تعد مقولة عام 1798م كبداية للفكر العربي الحديث، التي أشار إليها السيد ياسين بصياغة أخرى، هي لب ما يسميه بيتر جران «باراديم 1798م»[4]. لذا ينبغي في سياق التعامل مع إشكالية البداية العمل على تفكيك أو تقويض هذا البارادايم وجمع أجزائه المتناثرة، ويستلزم ذلك بدايةً زحزحة نقطة البداية وتسكينها في القرن الثامن؛ أي في إرهاصات التجديد التي بدأت تشق طريقها ببطء فيه، كما نبه على ذلك السيد ياسين، وكما قام بذلك عملاً بيتر جران في دراسته لحسن العطار. وإذا لم تتم

(1) المصدر نفسه، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص55.

(4) Peter Gran, **Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840**, pXII.

زحزحة نقطة البداية 1798م، فستكون كلّ محاولة نقدية أسيرة هذا البارادايم المسيطر، وستقع في حبائله لا محالة؛ حيث إنّها لن تستطيع أن تستشرف أيّ آفاق جديدة تتجاوز حدود رؤية بارادايم عام 1798م. وتكمن المشكلة في أن السيد ياسين لم يتجاوز نقطة البداية نفسها، ولم يحاول زحزحتها إلى الوراء؛ بل اعتمدها بوصفها مرتكزًا في محاولته النقدية.

ففي الفصل نفسه الذي يتحدث فيه عن الوعي التاريخي باعتباره بعدًا أساسيًّا مكملًا للاستراتيجية العربية، يعود ياسين إلى عام 1798م كبداية؛ حيث يقول: «ليس هناك من شك في أن الصدمة الحضارية البالغة العنف التي أصابت المجتمع المصري حين انتصر الفرنسيون على جيش المماليك في حملة نابليون المعروفة، كانت بداية»، لكن ياسين يستدرك فيقول: «ولعلها كانت مواصلة لنهضة شاملة في الوطن العربي، كان هدفها سد الفجوة العميقة بين التخلف السائد والتقدم الأوروبي»[1]. وعلى الرغم من التردد الظاهر في صياغته الفقرة السابقة، إلا أنّها تستبطن كافة عناصر بارادايم 1798م، بما في ذلك نقطة البداية، ألا وهي: الجمود أو القصور الذاتي، الصدمة من خلال اللقاء مع التحدي الخارجي، الاستجابة الهادفة للّحاق بالمنتصر عن طريق سد الفجوة. إن مجرد الحديث عن الصدمة يتضمن النظر إلى الكيان المصدوم باعتباره جامدًا أو راكدًا ومتخلفًا كم هو الحال في المجتمع المصري على المستوى التاريخي. ويبين جران، مثلما أوضح ياسين من قبل، أن الافتراض الأساسي لبارادايم 1798م هو الانحطاط الذي لا علاج له في المجتمع المصري والذي لا مثيل له في البلدان الأخرى؛ إذ «ليس من المستطاع علاجه إلا بواسطة التدخل الخارجي فقط». ويؤكد جران أن تلك النظرة المبررة إلى عام 1798م كبداية سادت لدى العديد من المؤرخين، وأبرزهم ريمون أرون في دراسته للحرفيين والتجارة في القاهرة في القرن الثامن عشر. ومن هنا ستكون

---

(1) السيد ياسين، **الوعي القومي المحاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية**، ص80.

الخطوة الحاسمة التي سيقدم عليها جران لتجاوز البارادايم المهيمن هي نقطة بدايته الشهيرة، بحيث يكون التغير وليس الجمود أو الانحطاط هو الافتراض الأساسي لدراسته[1]، وبالتالي ستختفي لديه الحاجة الماسة إلى صدمة خارجية، ومن ثم ستبهت لديه نقطة بداية عام 1798م.

ونستطيع أن نعمم رأي جران الخاص بانتشار ظاهرة نظرة الانحطاط والجمود في العديد من كلاسيكيات الفكر العربي الحديث، وعلى رأسها عمل ألبرت حوراني الشهير «الفكر العربي في العصر الليبرالي: 1798-1939م»، فقد وضع حوراني هذه النظرة الشائعة في سياق إطار التحليل التاريخي لأستاذه توينبي الذي تأثر به وعمل معه في المعهد الملكي للشؤون الدولية. ونظر حوراني إلى خبرة المجتمع العثماني والولايات العربية من منظور الصدمة والتحدي والاستجابة، والتقط صور المشهد التاريخي لتركيا العثمانية ولمصر ولتونس بوصفها حالات تطبيقية لتحليل توينبي، كما أبرز الاستجابتين نفسيهما (السلبية المتقوقعة على الذات، والإيجابية المنفتحة على الآخر) اللذين تصورهما توينبي لصدمة اللقاء مع الغرب في الحالات الثلاث[2].

ويمكن أن نجد هذا الإطار التحليلي المستلهم لبارادايم 1798م نفسه لدى السيد ياسين في بحثه أو تأريخه لمسار النهضة العربية؛ حيث تتضح فكرة الصدمة وما يرتبط بها من جمود وركود وانحطاط في إشارته إلى ذلك «اللقاء العاصف الذي تم بين المجتمع المصري المتخلف والحملة الفرنسية»، ويمثل هذا اللقاء بالنسبة إليه «لحظة مواجهة الحقيقة واكتشاف عمق التخلف» التي هي في الواقع «قاسية ومؤلمة»[3]. وعلى الرغم من

---

(1) Peter Gran, **Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840**, pXV.

(2) لمزيد من التفاصيل، انظر:

Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939**, p34-36.

(3) السيد ياسين، **الوعي القومي المحاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية**، ص35.

أن السيد ياسين قد أشار إلى مجهود بيتر جران ومحمد عزيز الأحبابي في تصحيح النظرة إلى الواقع التاريخي، إلا أنه يفضل عدم الخوض في تفاصيل هذا الخلاف وفحص حجج كل طرف (على الرغم من أن ذلك يقع في لب إشكالية البداية التي أشار إليها)، مؤكدًا أن ثمّة «حقيقة لا خلاف فيها» وهي أن المواجهة مع الغرب (أي الحملة الفرنسية) طرحت تحديًّا حقيقيًّا على العرب، وهو تحدي الحداثة والعصرية.[1] لقد عاد ياسين إذن إلى نقطة بداية الفكر العربي الحديث (1798م) نفسها التي عد قبولها أساس جناية المثقفين العرب الذين شاركوا في مأزق المشروع الحضاري العربي. كما استصحب مع تلك البداية كافة عناصر باراديم 1798م المهيمن، التي نجدها لدى ألبرت حوراني ومن لف لفه.

وبعد أن مهد ياسين الأرض لإعادة استقبال نقطة البداية 1798م بما تقوم عليه من ثلاثية الجمود-الصدمة/ التحدي-الاستجابة، سيقتبس عن العروي لحظاته الثلاث في الوعي بالغرب (وعي الشيخ/ وعي الليبرالي/ وعي التقني) كي يرتب لنا تاريخيًّا ثلاث استجابات للصدمة الحضارية؛ أما الاستجابة الأولى فهي الاستجابة التجديدية للأفغاني ومحمد عبده، وأمّا الاستجابة الثانية فهي الاستجابة الليبرالية لأحمد لطفي السيد، وأمّا الاستجابة الثالثة فهي الاستجابة التقنية-التصنيعية لسلامة موسى[2]. ويقدم السيد ياسين نقدًا نافذًا لتلك البدائل أو الاستجابات الثلاث للتحدي الغربي، ألا وهو تركيز كل منها على بعد واحد في كيان الإنسان وبناء نموذج للمجتمع على ذاك البعد وحده، دون أن تقدر على «بناء نموذج متعدد الأبعاد يسع الجوانب الأساسية في الحياة الإنسانية»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص36.

(2) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص35-51.

(3) المصدر نفسه، ص51.

خاتمة

إن قيمة أي عمل فكري وكذلك ريادة أي مفكر لا ترتبط بما يقدمه من بدائل؛ بل بما يطرحه من إشكالات، ولعل قيمة «الوعي القومي المحاصر» وريادة صاحبه تتركزان في تقديمه إشكالية البداية بوضوح، وإبراز خطورة آثارها الفكرية والعملية وضرورة تناولها. ولا شك في أن ثقل وطأة اللحظة التاريخية الفريدة التي كُتب هذا العمل تحت تأثيرها جعلته لا يسير في الطريق الذي له فضل الإشارة إليه. وستظهر ريادة هذا العمل حينما يخطو الآخرون على هذا الطريق ويواصلون جهود من دل عليه.

الجذور الفكرية للتوجه الشرقي في الفكر السياسي المصري

«إن العالم تصوريٌّ، تلك هي الحقيقة التي تصدق في ما يتصل بكل كائن حي وعارف... إن العالم الذي يحيط به يوجد كتصور فحسب أي يوجد فقط من خلال آخر يَتصوَّر الذي هو ذاته» (آرثر شوبنهور).

مقدمة

في مقال بعنوان «وراثة مصر» 2004م، كتب حسن حنفي أن في هذه اللحظة التاريخية التي أثخنت مصر الجراح فيها يريد الجناحان الشرقي في الخليج الهادر والغربي في المحيط الثائر وراثة مصر -وهي بعد لم تحتضر- في قيادة العالم العربي[1]. ويؤكد أن الجناح لا يقوم بعمل القلب، وأن القلب ما زال ينبض، وأن أَجَلَ مصر لم يحن كتابه[2]. أما أنور عبد الملك، فيسلّط الضوء على احتجاب مصر أو تغييبها في أوساط طبقة السياسيين والمثقفين العرب[3]؛ ويؤكد وجود استراتيجية تهدف إلى تهميش أو تغييب مصر عن طريق تفكيك القاعدة الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية لحياة المصريين[4].

---

(1) حسن حنفي، **جذور التسلط وآفاق الحرية**، ص218.

(2) المصدر نفسه، ص221.

(3) أنور عبد الملك، **ما هي الوطنية**، ص58.

(4) المصدر نفسه، ص31.

تقف هذه اللحظة الحاضرة التي كرس حسن حنفي وأنور عبد الملك جهدهما في رسم معالمها وتحديد أبعادها، كل من زاويته، على طرف نقيض من الحركة التاريخية للمركب الحضاري المصري التي يصورها جمال حمدان، وذلك استنادًا إلى فلسفته عن ديالكتيك الموضع والموقع، وذلك استنادًا إلى ما أطلق عليه «دورة التوجيه الجغرافي». ففي العصور الكلاسيكية والهلنستية والمسيحية، اتجهت مصر نحو الشمال وتشابكت معه، أمّا في ظلّ الإسلام فقد تغير هذا التوجيه البحري الشمالي نحو الشرق، وظل الوضع كذلك طوال العصور الوسطى وحتى العصر الحديث. وفي العصر الحديث تمت إعادة تشكل التوجّهين السابقين وظهر التوجّه الإفريقي لعلاقات مصر الخارجية في مساندة عبد الناصر لحركات التحرر الوطني. ويلخّص جمال حمدان هذه الدورة في أن التوجيه الجغرافي عبر التاريخ استدار زاوية قدرها 180 درجة مع عقارب الساعة. وفيي هذه الدورة، كانت مصر «مركز الدائرة وقطب الرحى»، وتراصت هذه الأبعاد والتوجهات في شخصيتها الحضارية دون تعارض أو تناقض[1].

إن المفارقة الحاصلة بين الدورة الجغرافية لجمال حمدان والتيه والضياع الحضاريين لأنور عبد الملك تدفعنا إلى أن نستصحب السؤال الذي طرحه جمال حمدان كدليل يقود إلى تساؤلها الرئيس. يسأل جمال حمدان: «كيف؟ وبأي بوصلة تسترشد مصر بين «شدود» وضغوط... الأبعاد المتباينة وتوجهاتها...؟ ما هو الجيروسكوب الذي يحفظ على سفينة مصر توازنها في هذه البحار العاتية... فيحفظ لجسم مصر الذاتي جوهر شخصيته الصلبة؟»[2]. بناءً على التساؤل السابق ستنطلق الدراسة من السؤال عما إذا كان الفكر السياسي المصري قد قام بدور البوصلة أو الجيروسكوب الذي تحدث عنه حمدان، فهل قدم للسياسة الخارجية

(1) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، عالم الكتب، ص466_468.

(2) المصدر نفسه، ص468_469.

أطروحات أو بدائل تساعد من الناحية النظرية على استيعاب أبعاد الموقع وبلورة وسائل وأدوات لاستثمار تلك الأبعاد وتوظيفها في خدمة الموضع من الناحية العملية، تلك البدائل التي ستضعها قرارات السياسة الخارجية موضع التنفيذ على أرض الواقع؟

في هذا الإطار ستتناول هذه الدراسة كيفية معالجة الفكر السياسي المصري، في مرحلته التأسيسية، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، للبعد الشرقي أو التوجه الشرقي للمركب الحضاري المصري وفق تعبير جمال حمدان.

أ- البعد الشرقي في المركب الحضاري المصري

ولكن لا بدّ في هذا المقام من الإشارة إلى البعد أو التوجه الشرقي في المركب الحضاري المصري، كما تبلور عبر التاريخ في إطار دورة التوجيه الجغرافي السابقة. تستند فلسفة المكان عند جمال حمدان إلى العلاقة الديالكتيكية التي تجمع في تركيب متزن أصيل بين التقرير والنقيض أو بين الموضع (site) والموقع (situation). ويقصد بالموضع «البيئة الطبيعية بخصائصها وحجمها ومواردها في ذاتها» بالنسبة إلى إقليم معين، وهو في حالة مصر البيئة النهرية وجسم الوادي وشكله وتركيب الدلتا والصعيد. وفي مقابل ذلك يعرّف الموقع بأنه «صفة نسبية تتحدد بالنسبة إلى توزيع الأرض والناس والإنتاج» حول إقليم معين، وتتحدد شخصية مصر بالعلاقة بين الموقع والموضع؛ حيث لا يتناسب صغر حجم الموضع مع خطورة الموقع، وبينما يجذب الموضع باتجاه العزلة والانغلاق يدفع الموقع في اتجاه الاحتكاك والانفتاح[1].

وليس الموقع والموضع من المعطيات الطبيعية الصماء؛ بل هما

---

(1) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، دار الهلال، ص14-15.

وظيفة لحضارة الإنسان وتفوقه، فثمّة «علاقة إخصاب متبادلة من التأثير والتأثر، من الطاعة والتطويع» بينهما وبين الإنسان المصري، فقد ساعد السد العالي على قلب المعادلة التاريخية بشكل كامل، فصدقت مقولة هيرودوت الشهيرة عن النيل القديم الطبيعي، أما النيل الجديد المصنوع بواسطة السد العالي، فهو هبة مصر[1]. ومرة أخرى يقوم الإنسان المصري بشقٍّ جراحيٍّ لقناة السويس «ليجدد شبابَ موقع مصرَ الجغرافي» ويعيد «إلى الجسم المريض دورة الدم والحياة»[2]. ولم تكن قناة السويس تجسيدًا لتأثير حضارة الإنسان المصري في طبيعة الإقليم فقط؛ بل هي استثمار للموقع وتوظيف ليخدم الموضع[3].

وبناءً على ما سلف تحدد شخصية مصر وكيانها أبعاد أربعة، تتداخل في ما بينها وتجعل مصر تحتل مكانًا وسطًا بين المناطق والأقاليم، والقارات والمحيطات، والأجناس والسلالات، والحضارات والثقافات، لتكون أمة متعددة الجوانب والآفاق. وهي البعد الأفريقي الذي أمدّ مصر بالماء والسكان، والبعد الآسيوي (الشرقي) الذي أمد مصر بالثقافة والدين، والبعد النيلي والبعد المتوسطي. وسنقتصر في هذا المقام على التعريف بالبعد الآسيوي (الشرقي)؛ لأنه «البعد المحوري في توجيه مصر الخارجي، فضلًا عن أنه... علاقة أخذ وعطاء... تمتاز بالاستمرار والاطراد»[4].

كانت علاقات مصر الخارجية قديمًا شرقية أكثر منها جنوبية، ويفسر ذلك التوجه أساسه الجغرافي؛ إذ لا يجري النيل في منتصف الصحراء، ولكنه ينحرف نحو الشرق بوضوح بنسبة الثلث إلى الثلثين[5]، ويضاف

(1) المصدر نفسه، ص210.

(2) المصدر نفسه، ص226.

(3) المصدر نفسه، ص227.

(4) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، عالم الكتب، ص416-417.

(5) المصدر نفسه، ص401.

إلى ذلك انفراج الوادي كلما اتجهنا شمالًا، بحيث يصبح اندفاع جسم مصر وتوزيع مراكز السكان والإنتاج والثروة نحو الشمال، وتمثل سيناء في وصْلِها بين قارتين لحمة مصر بالشرق مباشرة[1]. وتجسد ذلك الانحدار الجغرافي لمصر نحو الشرق في دخولها في تفاعل تاريخي-حضاري مكثف مع الشرق، بحيث صارت قطبًا في دائرة الحلقة السعيدة، وهي تلك الحلقة من الأراضي الخصبة التي تحيط بالجزيرة العربية، والتي تجري فيها تيارات التاريخ والحياة دون انقطاع كالدائرة الكهربائية[2]. ويحدد التاريخ حدودًا واضحة لامتداد مصر نحو الشرق أو البعد الشرقي لمصر؛ إذ على الرغم من أن أغلب نشاط مصر وعلاقاتها الخارجية ومعاركها التاريخية دارت على أرض آسيوية، إلا أن مصر لم تصل في زحفها نحو الشرق إلى قلب العراق أو حتى إيران، بينما وصل الآخرون أكثر من مرة إلى قلب مصر وتمكنوا من احتلالها، ولا يعود ذلك إلى قصور في طبيعة الحركة السياسية؛ بل لوجود أبعاد أخرى للمركب الحضاري المصري تستهلك طاقة الحركة السياسية، كالبعد الأفريقي أو المتوسطي على سبيل المثال[3].

أخيرًا يرتبط البعد الشرقي في كيان مصر ارتباطًا قويًّا بالعامل الثقافي أو الديني، فقد استمدت مصر منذ دخول الإسلام من الشرق لغتها ودينها وحضارتها؛ بل حتى قبل الإسلام نجد أنّ مصر كانت جزءًا أساسيًّا من جغرافية الأديان التوحيدية الثلاثة -التي لا تخلو كتبها من ذكر لمصر ونيلها وفرعونها ومدنها- كما لعبت مصر دورًا أو آخر في مراحل الدعوة لهذه الأديان؛ فكانت القاعدة والمنطلق لموسى، والملجأ والملاذ لعيسى، والهدية والنسب إلى الرسول الأكرم[4]. ولن يصحّح الإسلام الخلل في

---

(1) المصدر نفسه، ص404.

(2) المصدر نفسه، ص406.

(3) المصدر نفسه، ص408.

(4) المصدر نفسه، ص409.

العلاقة بين مصر وقطاعات البعد الشرقي، كالشام والجزيرة والعراق فحسب، أو حتى يهدي مصر لغتها وثقافتها؛ بل سيحكم عليها بأن يكون هو معبرها الرئيس نحو الشرق.

ب- الفكر السياسي المصري والبعد الشرقي

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو أنّه هل استطاع الفكر السياسي المصري استيعاب وامتثال البعد الشرقي في إطار تصور يجعل من مصر مركز الدائرة بحيث يحول دون تنازع الأبعاد الأربعة لها ودون سقوطها في دوامة تدور فيها حول نفسها وتتخبط بلا دليل أو هدف بين أبعادها؟ ويرتبط ذلك بسؤال آخر يتعلق بحدود استيعاب الفكر السياسي المصري للبعد الشرقي لكيان مصر الحضاري، وأنّه وهل وصل في ذلك إلى أبعد مدى ليرشد ويرشّد الحركة السياسية الخارجية لمصر؟ أم تم استهلاك جهده في الأبعاد الأخرى للكيان المصري بحيث لم يصل إلى أبعد مدى في استيعابه للبعد الشرقي، بينما استطاعت الأبعاد الأخرى أن تصل إليه وتسيطر على تصوره لذاته؟

ويقدم جمال حمدان في هذا السياق أطروحة تحتاج إلى اختبار لدراسة مدى صحّتها؛ وذلك عن طريق عرضها على ثلة من المفكرين المصريين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهي أن فكرة الشرق تطورت في الفكر السياسي المصري على خلفية المواجهة مع الاستعمار الغربي، وتطورت بشكل عكسي من الأوسع إلى الأضيق، فانكمشت من الشرق عامةً (في مفهوم الرابطة الشرقية)، إلى الشرق الإسلامي (في مفهوم الجامعة الإسلامية)، إلى الشرق العربي (في مفهوم الأمة العربية)، ولو لم يكن ذلك خارج نطاق هذه الدراسة لقلنا، مضافًا إلى ما ذكره حمدان، إلى الشرق الأوسط (في مفهوم السوق شرق الأوسطية).

جمال الدين الأفغاني

قد يكون من غير المألوف أن يتم وضع الأفغاني في مستهل المفكرين المصريين، الذين ستتعرض لهم الدراسة باعتبار أنه ليس مصريًّا، لكن الأفغاني -كما يذكر ألبرت حوراني- يحيط بحياته شيء من الغموض حتى أن أصله ما يزال غامضًا؛ بل يزعم أعداؤه أنه لم يكن أفغانيًّا من الأصل؛ بل كان إيرانيًّا شيعيًّا[1]. ومع ذلك تتبدى ريادة الأفغاني، في ما يتصل بالتوجه الشرقي في الفكر السياسي المصري في عاملين مترابطين: إثارته للشعور القومي المصري في اجتماعاته مع تلامذته ومريديه، «إنكم معشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد وربيتم في حجر الاستبداد... تناوبتكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد والمماليك... هبوا من غفلتكم! عيشوا كباقي الأمم أحرارًا سعداء»[2]؛ كذلك كانت حياته وأسفاره في مصر وتركيا وإيران والهند وباريس ولندن وموسكو ليستِ سوى قيام من جانبه وحده بالتنفيذ العملي لذلك التوجه الشرقي في ما يعرف اليوم بالدبلوماسية الشعبية.

يتضح في فكر الأفغاني ارتباط التوجه الشرقي بالعامل الديني، وقد كان يمنح للإسلام مكانة خاصة؛ لكنه يقيم الأساس الفكري للتوجه الشرقي على فهم واسع للدين. يؤكد الأفغاني على اتفاق الأديان الثلاثة في جوهرها ومقصدها واتجاهها وعباداتها ومعاملاتها، ويجعل مفهوم «دين الحق» القرآني بمثابة أساس مجمع للأديان التي هي كلٌّ في مجموعها، وأجزاؤها هي اليهودية والمسيحية والإسلام، وهو ما يرسي أيضًا أساسًا للعمل المشترك؛ لأن الاتفاق الجوهري بين الديانات الثلاث يقود إلى اتحاد أهليها، وبذلك تخطو البشرية خطوة كبيرة نحو السلام[3].

---

(1) Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939**, p108.

(2) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص74.

(3) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، ص291-295.

كذلك يقوم الأساس الفكري لتوجه الأفغاني للشرق على كراهية الروح الاستعمارية الغربية التي تبث الأفكار المعادية للروابط الدينية، وذلك بما لها من سلطان في البلدان الإسلامية حتى تفصم عرى وحدتها، فيسهل احتلالها وحكمها، مثل مساعدة الإنجليز لفئة الدهريين في إنجلترا. كما لا يدخر الغربيون وسعًا في تقوية عصبيتهم الدينية، بحيث تشي خطب رئيس الوزراء البريطاني جلادستون بروح بطرس الراهب نفسه الذي حرض الغوغاء على الزحف على الشرق وشن الحروب الصليبية[1].

ويحدد مفهوم الجامعة الإسلامية لدى الأفغاني شكل التوجه الشرقي في فكره، ويستند إلى أربعة عناصر هي:

أ- محور الوحدة الإسلامية: يمثل القرآن مستودع العقيدة الإسلامية وأساس الوحدة الإسلامية، وذلك بدعوته إلى البرهان العقلي على العقائد والتمسك بالفضائل، بما يجعل المتمسكين بالإسلام «أنور عقلًا وأنبه ذهنًا وأشد استعدادًا لنيل الكمالات الإنسانية»[2]. وبفضل ذلك الأساس القرآني للوحدة الإسلامية تحققت للمسلمين حضارة انتشرت في أقطار الأرض، وجعلت مدنها عامرة بالعلم والصناعات والفنون[3].

ب- وسائل الوحدة الإسلامية وعقباتها: لقد انقسمت الأمة بسبب فساد نفوس حكام المسلمين وتنازعهم في الأهواء والمطامع نتيجة حرصهم على الترف والسلطة، ولذلك أخذت السلطة السياسية في كافة الأقطار الإسلامية تعرقل مسيرة الإصلاح. ولو تُرك المسلمون وشأنهم

---

(1) المصدر نفسه، ص308-309.

(2) المصدر نفسه، ص342.

(3) المصدر نفسه، ص341.

لتحققت وحدتهم بفضل أوامر العقيدة ورعاية العلماء، ولتمكنت الأقطار الإسلامية من تحقيق النهضة على غرار روسيا آنذاك[1].

ج- مضمون الوحدة الإسلامية: لا يقصد بها «أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصًا واحدًا... ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع»[2]؛ أي إنّ قصارى ما يبتغيه الأفغاني هو تحقيق التعاون والتنسيق في الغايات والأهداف في إطار العقيدة والولاء المشتركين للأقطار الإسلامية. ولم يقصد بالجامعة الإسلامية توحيد البلدان الإسلامية تحت حكم شخص واحد سواء أكان ملكًا أو رئيسًا أو حتى خليفة.

د- حدود الوحدة الإسلامية: في إطار تحديد الأفغاني للشرق تبين حدوده؛ إذ يضم الشرق عند الأفغاني بلاد الأفغان والهند وإيران والجزيرة العربية واليمن ونجد والعراق والشام ومصر[3]

ويوضح الاقتباس الآتي المكانة المحورية للشرق لدى الأفغاني: «فالشرق! الشرق؟! وقد خصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه، فوجدت أقتل أدوائه، وما يعترضه في سبيل توحيد الكلمة فيه، داء انقسام أهليه وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف... ولا تقوم على هذا لقوم قائمة»[4].

محمد عبده

«كنت في من دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي

---

(1) المصدر نفسه، ص343-344.

(2) المصدر نفسه، ص345.

(3) المصدر نفسه، ص295-296.

(4) المصدر نفسه، ص296.

هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنًا»[1].

توضح الكلمات السابقة لمحمد عبده جوانب التقائه وافتراقه عن أستاذه جمال الدين الأفغاني؛ فبالنسبة إلى محمد عبده تغير مدلول كلمة الوطن من الدلالة اللغوية وهي السكن ليصبح مماثلًا للمصطلح الفرنسي «Patrie»، فهو تلك الرقعة الجغرافية التي يرتبط فيها مصير الإنسان (مقدار ما يناله من الشرف الإنساني والسعادة الحقيقية والثروة الدائمة) بحال الجماعة الوطنية التي ينتمي إليها (من حيث تبادل الحقوق والواجبات، والسعي في المصلحة العامة بصدق، والاتحاد لجلب المنافع ودفع المضار). ويجعل هذا الارتباط من فساد حال الوطن سببًا في تدهور أحوال المواطن، فيقود الاجتماع الإنساني إلى جعل كل فرد عقبة في وجه الآخر وسد أبواب الخير وعلو شأن المنفعة الشخصية المحضة[2]. ويقيم محمد عبده عاطفة الوطنية؛ أي إخلاص المحبة للوطن على أساس براغماتي؛ فأبناء الوطن يسعون بكامل جهدهم للعمل على ما يعود على الوطن بالفائدة الحقيقية بمعنى العمل على تقويم التصورات والأفكار المعوجة، وتهذيب الأخلاق والعادات، وتقوية صحة الأبدان، ورفع مقام الوطن وزيادة عزته[3]. وفي مقابل ذلك يوفر الوطن لأبنائه احتياجاتهم المادية والاقتصادية، كما ينعمون فيه بالحقوق والحريات، مما يجعل الحرية ذاتها هي أساس فكرة الوطن. ويفسر محمد عبده غياب الولاء للوطن بتوقفه عن توفير الحد الأدنى من الحقوق والحريات لأبنائه[4].

---

(1) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج1، ص311.

(2) المصدر نفسه، ص314.

(3) المصدر نفسه، ص318ـ319.

(4) Sylvia G. Haim, «**Islam and The Theory of Arab Nationalism**», Welt des Islams Journal, p132, 134.

بناء على وراثة الفكر السياسي آنذاك للشكل الإسلامي في التوجه الشرقي لمصر عن الأفغاني، وبسبب تبعية مصر -على الأقل من الناحية الاسمية- للدولة العثمانية التي تقدم نفسها باعتبارها دولة الخلافة، يمكن استقصاء آثار التوجه الشرقي لمحمد عبده في موقفه من الدولة العثمانية، ذلك الموقف الذي يتسم بالتذبذب والارتباك، بسبب ضغوط الواقع السياسي من جهة، وبسبب عوامل بنيوية في فكر محمد عبده ذاته من جهة أخرى؛ حيث يؤكد محمد عبده في رسالة إلى صديقه ويلفرد بلنت أن «كل مصري... يكره الأتراك ويمقت ذكراهم... الأتراك ظلمة... (و) إننا سنغتنم الفرصة لكي نحقق استقلالنا التام»[1]، لكنه يقول في حديثه مع تلميذه محمد رشيد رضا، أنه «لا يوجد مسلم يريد بالدولة [العثمانية] سوءًا، فإنها سياج الجملة، إذا سقطت سنكون كاليهود بل أقل -ليس لدينا مال اليهود»[2]. يشير هذا الموقف البراغماتي المشوب بمشاعر الكره والمقت تجاه الدولة العثمانية إلى ما نستطيع تسميته انسداد البعد الشرقي لدى محمد عبده. ويتضح اختلافه أو تراجعه عن موقف أستاذه الأفغاني في التصريح بموقفه بشأن الوحدة الإسلامية في رده على هاناتو: «أما السعي في توحيد كلمة المسلمين وهم كما هم، فلم يمر بعقل واحد منا، ولو دعا إليه داع لكان أجدر به أن يرسل إلى مستشفى المجانين». ولا تزيد العلاقة بين المسلمين على التعاون والتناصح في ما يمرون به من مشكلات؛ لأن الإطار الثقافي الجامع يجعل تلك المشكلات ذات طبيعة واحدة. «يعرض... أن يلتمس مسلم بمصر معاونة مسلم بسوريا... لأن مرض الجميع واحد وهو البدعة في الدين، فإذا نجح الدواء في موضع... كان أسوة... في موضع آخر»[3]. ويرتبط هذا الرأي السابق لمحمد عبده بقطيعة مع فكرة الجامعة الإسلامية التي حملها الأفغاني ومن حذا حذوه، فهو

---

(1) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج1، ص428.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص249.

يمهد لعرض رأيه عن توحيد كلمة المسلمين في الرد على هاناتو بالإشارة من طرف خفي إلى الأفغاني وأتباعه من خلال ذلك «[الـ]طائف من الدين [الـذي] طاف في هذه السنين الأخيرة بعقول بعض المسلمين في أقطار مختلفة» وتلك «[الـ]نسمة من نفس الرحمة [التي] مرت بأنفس قليل من أهل الفضل»[1] وهو ما جعل «منهم من يتكلم بما يرى... ومنهم من ينشر رأيه في كتاب أو جريدة إذا تهيأت له الوسائل». ويوضح عبده الجهلة الذين يختلف موقفه عنهم عندما يصرح: «وإنما كلامنا في ما يرمي إليه غرض أولئك الناظرين»[2].

لعل مرد انسداد البعد الشرقي لدى محمد عبده، وتراجعه عن فكرة الجامعة الإسلامية لأستاذه الأفغاني، هو تأكيد عبده على الاستمرارية البيولوجية وليس مجرد التاريخية كأول سمة من سمات أهل مصر[3]. ويقيم محمد عبده الوطنية المصرية على نظرية حيوية هي التي تفسر بقاء الشعب المصري على الرغم مما مر عليه من عهود استبداد واحتلال، فالشعب المصري لا يفنى في الغالب ولا يندمج فيه بسبب قوته الحيوية وكثرة الناس، ومن هنا يحفظ خصائصه القومية؛ ولذلك فإن «مصر ستبقى للمصريين؛ لأنهم لا يفتأون يتناسلون وإن تحكم فيهم الاستبداد واستحوذ عليهم الذل والاضطهاد»[4].

عبد الله النديم

ليس النديم مفكرًا سياسيًّا بالمعنى التقليدي؛ أي ذلك الإنسان الـذي يوظف ملكاته الفكرية تحليلًا وتشخيصًا ونقدًا وعلاجًا لتناول

(1) المصدر نفسه، ص241.

(2) المصدر نفسه، ص242.

(3) المصدر نفسه، ص111.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص832.

الواقع السياسي الذي يعيشه، ولكنه أديب درس علوم اللغة والأدب التي استهوته أكثر من دراسة العلوم الدينية. أما إدراجه في هذا البحث في سلك المفكرين، فيعود لأمرين: أبرزهما أنه لعب دورًا سياسيًّا عظيم الخطورة في أحداث الثورة العرابية؛ حيث كان لسانها الذي تخاطب به الجماهير؛ فضلًا عن أن أعماله الأدبية الشعرية والنثرية تتناول قضايا وإشكاليات سياسية في الصميم كأزمة الهوية، والآثار الاجتماعية لوجود الأجانب، والمفاسد الأخلاقية للأثرياء وأثرها على تدهور الأوضاع في مصر.

وحينما يترجم أحمد أمين لزعماء الإصلاح في العصر الحديث، فإننا نجد أنّه يشير إلى تميز الاتجاه السياسي للنديم مقارنة بالاتجاهات السياسية السائدة في الصحف المصرية عقب الاحتلال. ففي صحيفة «الأستاذ» يدعو النديم إلى مبدإ مصر للمصريين -وهو شعار كان الأفغاني قد رفعه- الذي سيعني بالنسبة إليه عدم تبعية مصر لا للأتراك ولا للأوروبيين. ومن هنا عضد النديم الحركة الوطنية وناصر الخديوي باعتباره ممثل السلطة الرسمية للبلاد[1].

وتتضح الطبيعة السياسية لكتابات النديم فضلًا عن أهميتها في ضوء تعريف بنديكت أندرسون للأمة باعتبارها مجتمعًا سياسيًّا متخيلًا، ويعود التخيل إلى أن أعضاء أقل الأمم عددًا ليس بمستطاعهم أن يعرفوا أو يقابلوا إخوانهم من المنتسبين للأمة «لكن صورة اجتماعهم تعيش في عقل كل منهم». وتتألف صورة الجماعة المتخيلة، التي تمثل الأمة، من علاقات الأخوة الأفقية العميقة، بغض النظر عن أيّ علاقات استغلال أو أي شكل لعدم المساواة في الواقع الفعلي لحياة تلك الجماعة[2]. ويركز أندرسون على الصحف باعتبارها «شكلًا قاصيًا» للكتب -كأول منتج صناعي ينتج

(1) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص258.

(2) Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, p6-7.

بالطريقة الحديثة للاستهلاك الجماهيري- في تقديم صورة جلية للمجتمع المتخيل، وعن طريق صدور طبعاتها في أوقات معينة، كبديل لصلوات الصباح مثلما لاحظ هيجل، تطمئن الصحف القارئ أن عالمه المتخيل يضرب بجذوره في عمق الحياة اليومية[1].

وستكون لغة الصحيفة بمفرداتها وتراكيبها وصورها ومعانيها ودلالاتها هي أداة خلق صورة المجتمع المتخيل ونشره وتعميمه. ليس من الغريب إذن أن يفتتح النديم العدد الأول من «التنكيت والتبكيت» بتوجيه الخطاب إلى «أبناء بجدة اللغة العربية» الذين هم «كرام اللغة وإخوان الوطنية»، معلمًا إياهم أنه يقدم لهم خدمة وطنية جليلة بإصدار الصحيفة ذات الفوائد العظيمة بلغة سهلة يمكن للجميع قراءتها، فلا يحتقرها العالم ولا يلزم معها تفسير للجاهل، وإنما هي «كصاحب يكلمك بما تعلم»[2]. ولا شك في أن تعلم النديم لغة الإشارات التلغرافية واعتماده عليها نهارًا لكسب عيشه أثّر في أسلوبه الأدبي وطبيعة الأفكار التي تناولها بحيث تمكن من تحرير اللغة من تعقد التراكيب وإغراب الألفاظ وبعد المعاني. وجعله ينتج لغة تلغرافية يفهمها الجميع وبذلك تصلح كأساس لإنشاء الجماعة اللغوية الناطقة بها أو الأمة المصرية كجماعة لغوية متخيلة بتعبير بنديكت أندرسون.

وتعدّ نظرية اللغة لدى النديم، وهي أساس الفكرة الوطنية عنده، مفتاحًا صالحًا لفهم تصوره لأبعاد المركب الحضاري المصري، وصبغ الوطنية المصرية بلون (اللغة العربية)، لكن دون أن يجعل منه امتدادًا خارج الكيان المصري. يقوم تصور النديم للغة على نظرية لامارك عالم البيولوجيا في أن الوظيفة تُكوّن العضو، ولذلك يحتاج اللسان إلى استخدام وتدريب حتى يقوم بوظيفته النفسية في التعبير عن المشاعر والانفعالات وبالوظيفة الاجتماعية في إرساء شبكة العلاقات الاجتماعية التي يتكون منها الوطن.

---

(1) Ibid, p34-36.

(2) عبد الله النديم، **سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم**، ص95-96.

ويماهي النديم بين اللغة والهوية والوطن؛ «فهي [أي اللغة] أنت إن كنت لا تدري من أنت، وهي وطنك إن لم تعرف ما الوطن». ومن ثم يقود التخلي عن اللغة إلى فقدان الذات والجنسية وبالتالي الاستقلال؛ حيث ترتبط باللغة ومفرداتها انفعالات حسية ومعنوية لا بدّ لمن يتبنى تلك اللغة بدلًا من لغته من أن يصبح جسمه «آلة لمظاهر الألفاظ وغرضًا لمواقع المعاني»، ومن هنا تذوب هويته وشخصيته. وإذا كان ثمة أمة مستقلة قد غيرت لغتها، فهي ستفقد الاستقلال بسبب ذلك؛ لما يقع فيها من اختلاف في العادات وعدم توافق في الأفكار بسبب التخلي عن اللغة، والحل الذي يقترحه النديم والذي كرس جهده للقيام به في الصحافة والتعليم هو العودة للغة الوطنية والتهذيب الأخلاقي[1].

شكلت عقيدة «مصر للمصريين» قطب الرحى في فكر النديم، ولم يكن العامل الثقافي المرتبط بالبعد الشرقي (أي اللغة العربية والإسلام) في الكيان المصري، سوى أحد مقومات الوطنية المصرية، دون أن يصبح جسرًا يعبر عليه الكيان المصري في زحفه نحو الشرق. بعبارة واحدة: فقد قلب النديم التوجه الشرقي نحو الداخل، بفصله عن أي حركة ذات طبيعة سياسية خارجية.

مصطفى كامل

يعتبر مصطفى كامل مؤسس الوطنية المصرية الحديثة، إذا نظر إلى ذلك من زاوية النشاط والعمل السياسي، ويؤخذ عليه أنه ليس مفكرًا سياسيًّا وإن كان سياسيًّا بارعًا وصحافيًّا موهوبًا وخطيبًا مفوهًا[2]. فثمّة العديد من المفاهيم غير الواضحة والعبارات الغامضة والأفكار المتناقضة التي ربما لم يدرك مصطفى كامل تناقضها، فهي تفتقر للوضوح والبرهان عندما أشار

---

(1) لمزيد من التفاصيل، المصدر نفسه، ص111ـ119.

(2) Nadav Safran, **Egypt in Search of Political Community**, p85.

إليها في خطبه ومقالاته. ويعزو بعض الباحثين ذلك إلى توجيه مصطفى كامل لجهوده نحو «تعزيز وتمجيد الجانب العاطفي للوطنية» ما حال دون اهتمامه بتوضيح أساسها الفكري[1].

وتحتل مصر مكانة خاصة في عالم أفكار مصطفى كامل، فمصر هي الوطن بالنسبة إليه، ويستخدم في تعبيره عن الجماعة المرتبطة برباط الولاء والانتماء لهذا الوطن مفاهيم الأمة والشعب والقوم كأنها مترادفات دون توضيح معناها[2]. إلا أن مصطفى كامل يذكر بوضوح أن الوسط الجغرافي هو ما يحدد كلًّا من الوطن والأمة، فيستمدّ الإنسان عناصر وجوده من هواء وماء وأرض وغذاء من الوسط الجغرافي الذي يحد الوطن، وبالتالي تتغير دماؤه وطبيعته، وفي أرض الوطن يتحلل جسده هو وآباؤه بعد موته ويصبح جزءًا من تربته، ويجعل هذا التصور العضوي للعلاقة بين الوطن والأمة، مفهوم الوطنية المصرية ذا قدرة استيعابية لكل العناصر البشرية المختلفة التي تعيش على أرض الوطن، فهم جميعًا مصريون سواء أكانوا قد انحدروا من نسل الفراعنة أم لم لا، ويدخل في ذلك العناصر التركية الشركسية التي اختارت مصر وطنًا لها واستقرت عائلاتها فيها؛ بل ينتظر مصطفى كامل ذلك اليوم الذي ستقبل فيه العناصر الأوروبية الموجودة بمصر الجنسية المصرية، ولن تعتبرها أقل أهميّة من الجنسيات الأخرى[3].

أما رابطة اللغة المشتركة فلا يقيم لها وزنًا في تعريفه للأمة أو الوطن، ولا يتأسس عليها فهمه للوطنية، فلا يشعر مصطفى كامل بأي ارتباط مع السوريين أو عرب الجزيرة أو المغاربة، وذلك على الرغم من أنّ اللغة مشتركة بينهم. ويتحدّث عن إحساسه بالنفور من السوريين الذين التقى بهم على ظهر سفينة في أحد رحلاته، واصفًا إياهم «بالجشع والشره

(1) Ibid, P.87.
(2) Fritz Steppat, «**Nationalismus Und Islam Bei Mustafa Kamil**», p256.
(3) Ibid, p256-257.

للخمر والبغاء»[1]. لا غرابة إذن أن يشعر مصطفى كامل بأنه في صراع دائم مع الدخلاء؛ أي الشوام المقيمين بمصر، الذين يعتبرهم قوة احتلال ثانية، وهو ما دعا رشيد رضا إلى القول بأن مصطفى كامل أطلق حركة معادية للسوريين في مصر من عقالها. ويبرر بعضهم موقف كامل من السوريين بأن الشعور بالريبة من الغرباء كان أعمق جذورًا من القدرة على الاستيعاب البشري في مفهوم كامل للوطنية[2].

ويزداد حضور الجانب العاطفي للوطنية عند مصطفى كامل بحيث تكتسب طابعًا صوفيًّا روحانيًّا ساميًا، فلا بدّ من أن يحب الإنسان الوطن أكثر من أبيه وأمه، ولا بدّ من أن يتحول ذلك الحب إلى أفعال تسهم في رفعة الوطن وتقدمه أيضًا، بحيث يصبح الموت في سبيل الوطن تتويجًا للوطنية. وعندما يستخدم كامل كلمة «التفاني»، فإنّ ذلك لا ينفك عن مصطلح «الفناء» الصوفي، الأمر الذي يجعل للوطنية لديه بعدًا روحيًّا، فمصر بالنسبة إليه هي الجنة على الأرض وكعبته وفتاة الدهر وأم العجائب التي يعشقها[3].

لم يدقق مصطفى كامل في استخدامه للمفاهيم؛ لذا يرى بعضهم أنه لم يلحظ الاختلاف أو حتى التناقض بين مفهوم الأمة الإسلامي وبين مفهوم «Nation» الحديث ذي الدلالات العلمانية البعيدة عن الدين[4]. ولعل ذلك هو السبب الذي دفعه إلى وضع الولاء الوطني إلى جوار الولاء الديني، ويصبح الولاء المزدوج أحد ثوابت فكره، فيعتقد أن الإنسان يستطيع الانتماء إلى كيانين ديني وقومي في الوقت نفسه، وحيث إنّ الوطنية بالنسبة إليه هي «ثمرة من ثمار التمسك بالدين ونتيجة من نتائجه»، فهذا يعني أنّ لكل أمة حية واجبين أحدهما تجاه دينها والآخر تجاه الوطن وأرض الآباء، ويبتني ذلك على عدم وجود تعارض بين الواجب المتعلق

---

(1) Ibid, p253.

(2) Ibid, p258-260.

(3) Ibid, p264.

(4) Nadav Safran, **Egypt in Search of Political Community**, p88.

بالحفاظ على الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط وغيرهم، والعمل على حفظ حرية الوطن واستقلاله من جهة، والواجب المتعلق بخدمة الإسلام، والعمل من أجل وحدة المسلمين، فلا تناقض بين الدعوة للوحدة الإسلامية وبين المبادئ الوطنية؛ لأن التمسك بالدين يقوي التمسك بالوطن، فضلًا عن أنها تخلو من التعصب الديني[1].

مكّن هذا الـولاء المزدوج -على الرغم انتقادات بعض المفكرين من جهة عدم اتساقه المنطقي- مصطفى كامل من امتثال البعد الشرقي للكيان المصري كامتداد خارجه؛ بل ربما وصل ذلك إلى حدّ غير مسبوق في الفكر المصري الحديث؛ حيث يرى كامل أن الدين أساس الحضارة والقوة القومية؛ ولذلك سيقيم اتباع تعاليم الإسلام بناء الحضارة الحقيقية في مصر، فضلًا عن أن تأخر مصر والبلدان الإسلامية يعود إلى التخلي عن مبادئ الإسلام أو فساد التفسيرات المعطاة لـه[2]. وسيقوي التحدي الاستعماري الغربي وتهجم أتباعه في الداخل على الإسلام من مشاعر التضامن الإسلامي لدى مصطفى كامل، ومن إحساسه بأن مصر جزء من كيان أكبر يسمو على الـولاءات الوطنية الضيقة، وسيجد مصطفى كامل وحدة في الهدف والاتجاه مع حركة الوحدة الإسلامية التي تزعمها السلطان عبد الحميد الثاني، باعتبارها طريقًا لتحرير مصر من الاحتلال البريطاني، وقد دفعه ذلك إلى المشاركة في ما يجري من أحداث في العالم الإسلامي، كما اقترح عقد مؤتمر إسلامي يحضره ممثلو البلدان الإسلامية للتباحث في حالتها وسبل تحسين أحوالها؛ بل أضحت مشاعر التضامن الإسلامي جسرًا للعبور نحو الشرق الأقصى (خارج الإطار الإسلامي) لمواجهة الاستعمار الغربي للشرق بالمعنى الواسع. ومن هنا تحمس

---

(1) Fritz Steppat, «**Nationalismus Und Islam Bei Mustafa Kamil**», p266-267.

(2) Ibid, p276.

لانتصار اليابان على روسيا في حرب عام 1904-1905م التي أعطت مصر الأمل باعتبار أن اليابان أول شعب شرقي استطاع هزيمة الأوروبيين[1].

أحمد لطفي السيد

«نشأت في أسرة مصرية صحيحة لا تعرف لها إلا الوطن المصري، ولا تعتز إلا بالمصرية، ولا تنتمي إلا إلى مصر... ذلك البلد الطيب الذي نشأ التمدن فيه منذ أقدم العصور»[2].

تلخص تلك الكلمات الواردة في الفقرة الأولى من سيرة أحمد لطفي السيد الذاتية لب فكره وجذوره، وتتضح أهمية فكر لطفي السيد في إطار الفكر المصري الحديث عند مقارنته بمصطفى كامل، فأبوّته للوطنية المصرية تكمن في الجانب الفكري؛ حيث ناقش على صفحات «الجريدة» القضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية الأساسية، كما مثلت «الجريدة» مدرسة لجيل جديد من المفكرين الشبان[3] الذين آلت إليهم عمادة الفكر أو الأدب، من أمثال طه حسين ومحمد حسين هيكل، مضافًا إلى تحديده لمهمة المفكر المصري في تلك المرحلة في أن يطرح على الأمة سؤال الاستقلال حتى تفكر في أمره وتتضح لها حقيقة حالها بالنسبة إلى آمالها في الاستقلال، فهل نحن الآن نتقدم في طريق الاستقلال للأمام؟ أم نخطو خطوات واسعة على طريق الاستقلال ولكن إلى الخلف؟[4] وطريق الاستقلال عند لطفي السيد هو البحث عن أساس جديد للاجتماع السياسي في مصر، ومن هنا نستطيع فهم ما أورده في سيرته الذاتية عن ترجمته لكتابي

---

(1) Ibid, p282-283.

(2) أحمد لطفي السيد، **قصة حياتي**، ص11.

(3) Nadav Safran, **Egypt in Search of Political Community**, p91.

(4) أحمد لطفي السيد، **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر من مارس 1907 إلى مارس 1909**، ص157.

السياسة والأخلاق لأرسطو عام 1924م، آملًا أن تنتج مبادئه في السياسة نهضة شرقية مثلما أنتجت نهضة غربية[1].

ينهض مفهوم الحرية، الذي له أهمية قصوى لدى لطفي السيد، على أساس أخلاقي مثالي وبراغماتي في آن واحد؛ إذ يؤكد على الحقوق الطبيعية لكافة الناس، وهي حقوق لا يستطيع المشرع المساس بها؛ لأنها لصيقة بالفرد حتى قبل دخوله في المجتمع، ولكنه يجعل المنافع أساس كافة الروابط والمشاعر والحقوق في الوقت نفسه، فليس للفرد مصلحة في الاستمرار في المجتمع إذا كانت خسارته تفوق مكسبه؛ لذا يجب أن يترك المشرع عددًا من الحقوق في إطار حرية الفرد[2]. ليس بمستغرب إذن أن يتحدث أحمد لطفي السيد عن سياسة المصالح لا العواطف أثناء الحرب التركية-الإيطالية، متحديًا موجة مشاعر التضامن الإسلامي مع تركيا بسبب تلك الحرب (1916م)، كما انتقد رئيس الوزراء حسين رشدي غداة الحرب العالمية الأولى لدخوله الحرب مجانًا؛ حيث اقترح عليه دخول مصر الحرب على أساس تبادل المصالح بين مصر وإنجلترا بحيث تعترف إنجلترا باستقلال مصر مقابل دعم مصر لها أثناء الحرب[3].

لا يعترف لطفي السيد بالدين كأساس للسياسة أو الوطنية، بسبب الأساس الأخلاقي البراغماتي لأفكاره؛ حيث تنبّه المشاعر الدينية الأعصاب للفوارق بين أبناء الوطن الواحد، ويقود تجسيم تلك الفوارق إلى هدم الجامعة الوطنية. وعلى الرغم من أن وحدة الاعتقاد قد تقود إلى الانسجام بين الأفراد؛ لكنها لا تصلح كقاعدة للأعمال السياسية للأمم التي يجب أن تُبنى على المنافع العقلية[4].

---

(1) أحمد لطفي السيد، **قصة حياتي**، ص169-170.

(2) Nadav Safran, **Egypt in Search of Political Community**, p94.

(3) أحمد لطفي السيد، **قصة حياتي**، ص45-46.

(4) أحمد لطفي السيد، **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر من مارس 1907 إلى مارس 1909**، ص45-46.

ويمثل «الجوهر الفرعوني» الذي يرجع إلى ثلاثة آلاف عام من التاريخ المصري القديم الأساس الإثني للجنسية المصرية التي تقوم على استمرارية بيولوجية استطاعت استيعاب كافة العناصر الدخيلة وإنتاج شخصية مصرية متميزة[1]. وسيمكن هذا القلب الفرعوني للوطنية المصرية وذلك الأساس البراغماتي للسياسة لطفي السيد من التعامل مع الموروث الشرقي للكيان الحضاري المصري بصورة شديدة الانتقائية، تميز فيه بين عناصر نافعة سيجري امتصاصها أو هضمها وأخرى ضارة سيجري بترها ودفنها في مقبرة التاريخ.

ويهاجم لطفي السيد بضراوة مفهوم «الجامعة الإسلامية» باعتبارها فكرة ساذجة خلقتها السياسة الأوروبية في الشرق التي تتدخل لصالح الولايات المسيحية في الدولة العثمانية، فقد بالغ عميد الاحتلال البريطاني في مصر اللورد كرومر في أمرها ليبعث القلق في نفوس الساسة الأوروبيين بدعوى التعصب الديني للمسلمين الناتج عن مفهوم الجامعة الإسلامية، وقد أراد أن يمحو الجنسية المصرية الصحيحة، وذلك عن طريق تذويبها في المحيط الواسع للجامعة الإسلامية[2]. ومن وجهة نظر لطفي السيد يستند مفهوم الجامعة الإسلامية إلى قاعدة «أرض الإسلام وطن لكل المسلمين»، وهي قاعدة استعمارية تنتفع بها القوى الاستعمارية لتوسيع أملاكها واغتصاب الحقوق الوطنية في البلدان المحتلة، دون أن يكون لتلك البلدان الحق في التطلع للاستقلال، ولما كانت هذه القاعدة لا تتفق مع الحالة الراهنة للأقطار الإسلامية المحتلة، باعتبار أنها صارت محل نفوذ الغرب ولم يعد لها أمل في التوسع والهيمنة، فعلى تلك الأقطار ومن بينها مصر أن تستبدلها بمذهب آخر يحقق مصالحها في الوضع الراهن، ألا وهو مذهب الوطنية. وهذا المنطلق نفسه دفع لطفي السيد إلى الشعور بالاشمئزاز من

(1) Nadav Safran, **Egypt in Search of Political Community**, p95.

(2) أحمد لطفي السيد، **قصة حياتي**، ص68-70.

فكرة الوحدة العربية، التي ظهرت بوادرها بالنسبة إليه لأول مرة عام 1911م، ويقر أنها ليست في مصلحة مصر، فليس يصلح للمصري إلا أن يعتبر مصر وطنه الأوحد لا أن يكون له وطن آخر على سبيل الاحتياط[1].

من ناحية أخرى، استوعب لطفي السيد عناصر أخرى من التراث الثقافي للتوجه الشرقي لما رآه من منافعها، وأولها الجوهر الروحي للإسلام الذي يحتفظ به في إطار العلاقة الخاصة بين الإنسان وخالقه، وهو ما تشي به الكلمات التي وصف بها زيارته لمدينة الرسول الكريم ودخوله الحرم المدني الشريف: «إشراق نور المبادئ الشريفة، والهيبة من الحضرة العلية، والخضوع والهيبة تجاه سيد الخلق على الإطلاق، والمحبة الصادقة التي تجب كل ما خلاها من ملكات العقول التي نمت في أحضان القلوب»[2]. ويضاف إلى ذلك دفاعه عن الأخلاق والعادات الإسلامية التي يرى أن فساد أخلاق المصريين لا يعود إليها وإنما هو ناتج عن الاستبداد وإخفاق النظام الاجتماعي، وليس بسبب جوهر الدين الإسلامي ذاته[3]. ويرى أن أحد أوجه إصلاح النظام التعليمي، الذي هو أقوم مسالك الاستقلال عنده، أن يقوم نظام المدارس على قاعدة أخلاقية مستمدة من الدين، وإلا فإنّ الوضع التعليمي سيزداد سوءًا، وسيخرج المتعلمون عن النسيج الاجتماعي للأمة المصرية، ويشيع فيهم اتباع المنفعة الشخصية[4].

طه حسين

«ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الشرق الذي ذكره كيبلنج في بيته المشهور (الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا) يصدق عليه أو على

---

(1) المصدر نفسه، ص138_139.

(2) لمزيد من التفاصيل، المصدر نفسه، ص124_126.

(3) أحمد لطفي السيد، **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر من مارس 1907 إلى مارس 1909**، ص142.

(4) لمزيد من التفاصيل: المصدر نفسه، ص149_156.

بطنه العزيز. ولا ينبغي أن يفهم... أن الكلمة التي قالها إسماعيل... لون من ألوان المفاخرة. وإنما كانت مصر دائمًا جزءًا من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية»[1].

توضح هذه العبارة التي أوردها طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» النقلة النوعية التي أحدثها في التعامل مع أبعاد المركب الحضاري المصري، فهو يراكم على أسسه أستاذه أحمد لطفي السيد ويضيف إلى توجهه الخاص بالانسحاب من الشرق والانفتاح على الغرب (البعد الشمالي أو المتوسطي بمصطلح جمال حمدان)، لكنه يعيد تعريف جوهر الكيان الحضاري المصري على أساس هذا البعد، غير أن ذلك لا يعني إنكار الدور الإقليمي لمصر في الشرق العربي، لكنه يعكس الاتجاه التاريخي لحركة الثقافة بين الشرق والغرب على أرض مصر.

إن أركان الشخصية القومية المصرية واضحة بالنسبة إلى طه حسين، وهي: الإقليم الجغرافي الذي يدعو إلى حمايته بإعادة تنظيم قوة الدفاع الوطني لتكون جيشًا حديثًا على النمط الغربي الحديث؛ والدين الذي يجب الاحتفاظ به مع الملاءمة بينه وبين مقتضيات الحياة الحديثة، مثلما واءم السلف بينه وبين مقتضيات حياتهم؛ واللغة العربية بتراثها الفني والأدبي التي يجب تنميتها حتى تكون مماثلة للغات الأوروبية في سعتها لألوان الفنون والعلوم الحديثة، والتاريخ الطويل العظيم الذي يتعين الحفاظ على حرمته والعمل على أن يكون الحاضر والمستقبل جديرين بالسجل الحافل بالتمدن، عن طريق الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية الحديثة[2]. وإذا كان طه حسين يعيد تعريف عناصر الشخصية القومية المصرية أو المركب الحضاري المصري ليجعل جوهره مطابقًا أو فلنقل موافقًا للبعد الشمالي

---

(1) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص54ـ55.

أو المتوسطي، في الوقت الحاضر، فإنه يقدم نظرية تاريخية (وحدة حوض البحر المتوسط) ليدعم وجهة نظره في هذا الصدد.

ولكن في البداية يفرق طه حسين بين الشرقين القريب والأقصى، مؤكدًا أنه بينما لم يتصل العقل المصري بعقل الشرق الأقصى اتصالًا ذا بال، إلا أنّه عاش معه في تنافر وخصام منذ الغزو الفارسي لمصر في أواخر العصر الفرعوني، اتصل العقل المصري بأقطار الشرق القريب المطلة على البحر المتوسط اتصالًا منظمًا قوامه التبادل المستمر للمنافع في الفن والسياسة والاقتصاد[1]. «ومن السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءًا من الشرق [الأقصى]، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين»، فلم يتأثر العقل المصري بالشرق الأقصى أو البعيد، وإذا سئل أنصار التوجه الشرقي من المصريين عن معنى هذه الشرقية، فلن يستطيعوا تعريفها أو إدراك مضمونها[2]؛ بل إنّ الشرق البعيد أو الأقصى الذي يتسم بالروحانية (الهند/ الصين/ اليابان) يأخذ الآن بأسباب الحضارة الغربية الحديثة، ويتوسع في ذلك الأخذ مثلما هو ظاهر في حالة اليابان والصين[3]

أما الشرق القريب جغرافيًّا، فقد كان بينه وبين العقل المصري من جهة والعقل اليوناني من جهة أخرى اتصال وارتباط منذ أقدم العصور؛ حيث أثرت مصر الفرعونية في حياة اليونان تأثيرًا لم يجحده شعراء ومؤرخو اليونان، وزاد اتصال مصر باليونان بعد ضمها لإمبراطورية الإسكندر، فأنتجت مدرسة الفلسفة الإسكندرية كتجسيد لانتظام الاتصال وعمقه بين العقلين المصري واليوناني. ولم يتغير الأمر بقدوم الإسلام الذي لعب دورًا في مد سلطان العقل اليوناني وإنتاجه الفلسفي شرقًا وغربًا، وهكذا يجعل اتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية منها أحد أبرز مقومات العقل المصري،

(1) المصدر نفسه، ص10.

(2) المصدر نفسه، ص20.

(3) المصدر نفسه، ص58_59.

وتنتمي مصر ثقافيًّا وحضاريًّا لأسرة الشعوب التي عاشت حول «بحر الروم». ويتكون العقل الإسلامي في مصر والشرق القريب من المكونات الثلاثة نفسها التي حددها بول فاليري للعقل الأوروبي (فلسفة اليونان، قانون الرومان، عقائد وأخلاق المسيحية)، فقد كانت ثقافة المسلمين متصلة بفلسفة اليونان، وتأثر فقههم وسياستهم بتراث الرومان، وأتى متممًا للمسيحية وأخلاقها خاتم الأديان[1].

بناءً عليه، فليس أمام مصر -على عهد طه حسين- سوى «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب فيها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب»[2]، ويدرك طه حسين ذاته أنه لم يأت بشيء جديد في هذا المجال، فمصر سلكت هذا السبيل منذ أوائل القرن التاسع عشر في ما يتعلق بجوانب الحياة المادية والمعنوية؛ بل تأثرت بها المؤسسات التقليدية كالمحاكم الشرعية والأزهر والأوقاف، إلا أنّ طه حسين يدعو إلى «شيء نفسي» وهو الملاءمة بين القول والفعل والتخلص من ذلك «النفاق» الذي لا يسيغه من قبل من ينكر الحضارة الأوروبية وهو مقبل عليها وغارق فيها[3].

وسيختلف طه حسين عن أستاذه لطفي السيد، وربما يعود ذلك إلى اختلاف المرحلة التاريخية؛ حيث كتب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» بعد توقيع معاهدة 1936م، بينما كان عقل لطفي السيد ما يزال ينوء بوطأة الاستعمار، وسيكون محور الاختلاف في ترتيب النتائج على المقدمات، فإذا كانت مصر مقطوعة الصلة بالشرق الأقصى أو البعيد، وإذا كان جوهر العقل المصري متحدًا مع العقل اليوناني، وكان لمصر

(1) لمزيد من التفاصيل حول الصلة التاريخية بين العقل المصري واليوناني في مجال البحر المتوسط، انظر: المصدر نفسه، ص14-28.

(2) المصدر نفسه، ص41.

(3) المصدر نفسه، ص41، 51.

اتصال وثيق ومنظم بالشرق القريب في إطار تفاعلاتها مع أسرة شعوب «بحر الروم»، فإن ذلك لا يقود إلى تخلي مصر عن توجهها (الزحف نحو الشرق)، أو بتر مكون الحركة السياسية من تراث البعد الشرقي واستيعاب مكوناته الأخرى على أساس المنفعة، كما يرى أحمد لطفي السيد، وإنما تقود تلك المقدمات -في حقبة ما بعد الاستقلال- إلى استعادة مصر لدورها الشرقي (أي في مجال الشرق العربي)، لترث دور الإسلام في نشره للثقافة الهيلينية أينما حلّ، وهو ما يعكس اتجاه الحركة الثقافية في مصر، بمعنى أنه بدلًا من أن تكون معبر الشرق إلى الغرب ستكون معبر الغرب إلى الشرق. وكما كانت مصر في العصر الإسلامي «مصدر الثقافة والعلم» في الشرق العربي[1]، فإن عليها أن تنهض بهذا الدور نفسه لتنشر الثقافة «الحديثة» في الأقطار العربية، وذلك عن طريق: تيسير قراءة الأعمال المصرية للأقطار العربية، وفتح أبواب المدارس والمعاهد المصرية للطلاب الشرقيين، وإنشاء مدارس مصرية في الأقطار العربية[2]، وسوف يغدو هذا الدور الإقليمي في الحوار العربي أساسًا لدور عالمي، يتحوّل المصريون معه إلى «رسل العلم والثقافة والأمن والسلم والتوفيق بين الشرق والغرب جميعًا»[3].

حسن البنا

يمثل حسن البنا النقيض الموضوعي لطه حسين، فهو يعيد تعريف المركب الحضاري المصري على أساس أحد أبعاده (مثل طه حسين)، لكنه البعد المعاكس تاريخيًّا للبعد الشمالي أو المتوسطي (بخلاف طه حسين)، بحيث يصل هذا البعد، وهو البعد الشرقي، إلى أقصى مدى يمكن أن يصل إليه، وهو أن يصير نواة لمشروع كيان إمبراطوري وحضارة عالمية.

---

(1) المصدر نفسه، ص380.

(2) المصدر نفسه، ص377-379.

(3) المصدر نفسه، ص382.

بداية يعيد البنا تعريف مفهوم الوطن على أساس الإسلام، ليجعل حدود الوطن تتطابق مع حدود العقيدة؛ حيث يؤكّد على استيعاب الإسلام للدعوة الوطنية، أو بصورة أدق للعناصر الصالحة من تلك الدعوة، فالإسلام يتضمن «وطنية الحنين» ويأمر أتباعه بحب أرض الوطن الذي ولدوا فيه، ويضم «وطنية الحرية والعزة» ويأمر أتباعه ببذل الجهد لتحرير البلاد وتحقيق الاستقلال، ويشمل «وطنية المجتمع» ويأمر أتباعه بتقوية الروابط بين أفراد القطر الواحد، ويسع «وطنية الفتح» ويوجّه أتباعه إلى «أفضل استعمار وأبرك فتح». ولا يتحدد الوطن في الإسلام بالحدود الجغرافية، وإنما هو كل بقعة على وجه الأرض فيها مسلم يشهد الشهادتين[1]. ويجعل استيعاب الإسلام للدعوة الوطنية من المسلم «أعمق الناس وطنية وأعظمهم نفعًا لمواطنيه»؛ ولذا فإنّه على الرغم من أن مفهوم البنا للوطن لم يعد ينحصر أو يتحدد بأرض مصر، إلا أنه يؤكد على عمل الإخوان في سبيل عزة مصر وتقدمها ورقيّها؛ حيث انتهت إليها «رياسة الأمم الإسلامية»[2]. لم يؤد إذن توسيع حدود الوطن عند البنا إلى ذوبان الكيان المصري؛ بل كرّس انفتاح مصر على المحيط الإسلامي زعامتها أو «الوضع الكريم»[3] لها بحسب تعبير البنا.

يمكن أن نطلق على ما يسميه البنا «منهاج الإخوان المسلمين محدود المراحل وواضح الخطوات» المنهج التدريجي للمشروع الإمبراطوري، وتبدأ خطوات المنهج بإعادة تكوين الفرد ليتشكل «الرجل المسلم»، ثم إعادة تكوين الأسرة بطرفيها وأولادهما ليتشكل «البيت المسلم»، ثم إعادة تكوين الهيئة الاجتماعية في القرى والمدن والمراكز والحواضر ليتشكل «الشعب المسلم»، ثم إعادة تكوين النظام الحاكم بمظاهره وممارساته

---

(1) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص25-26.

(2) المصدر نفسه، ص195-196.

(3) المصدر نفسه، ص196.

وأخلاقياته لتتشكل «الحكومة المسلمة»، ثم إعادة توحيد الأقطار الإسلامية ليتشكل من ضم أجزائها التي فرقها الاستعمار «الوطن الإسلامي»، ثم إعادة «المستعمرات الإسلامية» كالأندلس وصقلية والبلقان وجنوب إيطاليا إلى «أحضان الإسلام» لتتشكل منها «الإمبراطورية الإسلامية»، ثم أخيرًا يعيد هذا الكيان الإمبراطوري بإعلان دعوته في أقطار الأرض تشكيل النظام العالمي بلغتنا المعاصرة وليس بمصطلح البنا[1].

وهكذا ستقود إعادة فتح البعد الشرقي في الكيان الحضاري المصري إلى جعله أساسًا لمشروع سياسي إمبراطوري، تلعب مصر فيه دورًا مركزيًّا، وهذا سيفتح الباب أمام المنهج التدريجي للبنا من استيعاب كافة الأشكال السياسية المطروحة على الساحة للبعد الشرقي (الوحدة العربية/ الوحدة الإسلامية/ الوحدة الشرقية) لا باعتبارها مجرد دوائر لحركة الكيان الحضاري المصري؛ بل باعتبارها حلقات أو خطوات على طريق النهوض، لا تعارض بينها وإنما يدعم بعضها بعضها الآخر. ويجعل البنا القومية المصرية أول خطوة على هذا الطريق؛ لأن «حضانة الفكرة الإسلامية» استقرت في مصر، ما يجعل الإيمان بالقومية المصرية لا يتعارض مع الدعوة للإسلام، بحيث «أننا حين نعمل لمصر نعمل للعروبة والشرق والإسلام»[2]. ويلي ذلك العروبة أو «الجامعة العربية» بتعبير البنا، فالعرب أمة الإسلام الأولى وكل شبر في البلدان العربية أجزاء من وطن عربي واحد لا يعترف بحدود جغرافية أو تقسيمات سياسية استعمارية، فضلًا عن أن الشعوب العربية ترتبط بأوامر العقيدة واللسان، بحيث «أننا حين نعمل للعروبة نعمل للإسلام ولخير العالم كله». وعلى الرغم من اقتناع البنا بأن الدعوة لوحدة الشرق أو الشرقية عارضة وطارئة، باعتبارها انعكاسًا لمغالاة الغرب في الاعتزاز بحضارته والافتخار بعنصره مما جعل الشرقيين

(1) المصدر نفسه، ص101_102.

(2) المصدر نفسه، ص129.

يظنون في أنفسهم الوحدة، إلا أنّ البنا يترك لتلك الدعوة مكانًا في مشروعه السياسي للبعد الشرقي حتى تحل محلها فكرة التعاون بين الشعوب أجمع، لا شرقية ولا غربية[1].

ويدفع البنا البعد الشرقي إلى أقصى مداه أو أعلى درجة حينما تكون الأشكال السياسية القائمة عليه نواة لعالمية جديدة، بحيث تشكّل «ختام الحلقات في سلسلة الإصلاح» التي يعاد فيها بناء العلاقات بين الأمم لا على أساس «الفكرة الشعوبية»، وإنما على أساس: الوحدة الإسلامية[2]؛ حيث إنّ الانتساب إلى الله، الذي هو محور الآخرة الإسلامية، يجعل تلك الوحدة الإسلامية أو القومية عالمية، فهي تقود إلى «تآخي الشعوب وتآزر الجماعات» باعتبارهما الأثر الاجتماعي للنسبة إلى الله[3].

خاتمة

إن المقولة الرئيسة، التي أوردها جمال حمدان في ما يتصل بالبعد الشرقي الآسيوي، والتي حاولنا اختبارها في هذه الدراسة عن طريق عرضها على مجموعة من المفكرين المصريين الذين برزوا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تنقسم إلى شطرين؛ أولهما: أن فكرة الشرق تطورت في الفكر السياسي المصري على خلفية المواجهة مع الاستعمار الغربي، فقد أثبتت هذه الدراسة ذلك، وإن كان الموقع الذي يحتله هذا المفكر أو ذاك في الساحة التاريخية للمواجهة سيقود إلى اختلافات بينة بينهم، فليس جمال الدين الأفغاني الذي يقود دبلوماسية شعبية قبيل وأثناء وقوع الاستعمار كمحمد عبده أو أحمد لطفي السيد وقد ناءت كواهلهما باستقراره، أو كطه حسين وحسن البنا وقد استظلا بعلاقة تعاقدية معه

(1) المصدر نفسه، ص130.

(2) المصدر نفسه، ص131.

(3) المصدر نفسه، ص132.

(معاهدة 1936م) تضمن نصيبًا من حقوق السيادة، ثايهما: يرتبط بالتطور العكسي لفكرة الشرق من الأوسع للأضيق، فهو ما لم تثبته الورقة أو هو على الأقل لا ينطبق على الفترة الزمنية التي تعرضت لها، لكن برز من دراسة هذه العينة من المفكرين اتباع البعد الشرقي أو فكرة الشرق لنمط بندولي متذبذب، يتأثر شكله بخلفية المفكر الثقافية وطبيعة المرحلة التاريخية التي يكابدها. ويسير هذا النمط على أساس الحركة المترددة بين موقفي الانغلاق والانفتاح النسبيين، انفتاح فانسداد فبتر فانفتاح للبعد الشرقي، وهذا التكرار للمواقف لا يعني دائرية الفكر وإنما حركته على النمط البندولي الذي تتشابه فيه المواقع دون أن تكون هي هي. ويميل الباحث إلى الاعتقاد بأن مد الفترة الزمنية للدراسة لتدخل «عصبة الأمم الإسلامية» عند السنهوري أو «الفرعونية المصرية» لسلامة موسى أو لويس عوض، لن تغير من شكل النمط، وإن كان ذلك يحتاج إلى بحث ودراسة لإثباته.

قد يعزى هذا النمط المتذبذب لامتثال البعد الشرقي للمركب الحضاري من قبل الفكر السياسي المصري إلى السياق الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي، وهو زاوية للنظر لم تتعرض لها هذه الدراسة التي حصرت نفسها في تحليل بنية هذا الفكر. ومن هذا المنطلق يمكن في هذه الخاتمة تفسير النمط البندولي المتذبذب لحركة الفكر، ولبيان هذا التفسير البنيوي يتعين العودة إلى ما ذكره جمال حمدان عن البوصلة أو الجيروسكوب الذي يضبط العلاقة بين أبعاد المركب الحضاري المصري، والذي يحاول الفكر السياسي المصري أن يلعب دوره فيه، حتى لا يقع المركب بأكمله في دوار جغرافي أو تيه حضاري. والمشكلة التي يمكن ملاحظتها في فكر جمال حمدان ذاته أنه يجعل تلك البوصلة تتأسس على أحد أبعاد المركب (البعد الآسيوي) الذي سيكون بالنسبة إلى جمال حمدان فكرة القومية العربية. بناء عليه، فإننا نجد أنّه يؤسس تقسيمًا هيراركيًّا بين أبعاد المركب الحضاري المصري، بين بعد جوهري يحدد ماهية الكيان

المصري وبين بعد وظيفي يحدد المجال الحيوي للحركة، وهما ليسا على مستوى واحد. ومن هنا يفسر حمدان على سبيل المثال عدم التعارض بين الوحدة العربية والأفريقية؛ حيث لا تقومان على مستوى واحد، فلا يوجد تقاطع أصلًا، فأحدهما وحدة انتماء وهوية والأخرى وحدة عمل وحركة[1].

إن ما يسميه أنور عبد الملك «الحلف بين دوائر الشخصية المصرية ودوائر التحرك المصري» أو بين الشخصية والحركة[2]، الذي يقود إلى اختزال المركب الحضاري المصري في أحد أبعاده وتعريفه وفقًا له، لا بدّ من أن يقود إلى تصارع لا تكامل بين أبعاد المركب، فلا يبقى ولا يستقر، وإنما يتذبذب في حركته بين الأبعاد الرئيسة، دون أن يحسب اعتبارات اللحظة التاريخية والاتجاهات الثقافية السائدة، وقد كان هذا العامل البنيوي قاسمًا مشتركًا بين المفكرين على اختلاف أزمانهم وتوجهاتهم، ما أفرز هذا النمط البندولي المتذبذب لحركة الفكر.

وإذا صدقت مقولة شوبنهور التي استُهلت بها هذه الدراسة، فإن إعادة تعريف المركب الحضاري المصري على أساس بعد جديد من كل مرحلة تاريخية، سيقود إلى اختلافات جذرية في توجهات السياسة الخارجية المصرية وقراراتها بين مرحلة إلى أخرى.

---

(1) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، دار الهلال، ص248_249.

(2) أنور عبد الملك، **ما هي الوطنية**، ص26_27.

الشرق في قلب الغرب
البديل الثالث

مقدمة

يورد فؤاد زكريا في سياق حديثه عن عقبات التفكير العلمي مثال السلطة الفكرية كمصدر لا يناقش للمعرفة باعتبارها من أبرز تلك العقبات. ويؤكد أن الفيلسوف الحق لا يقبل أن يتحول فكره إلى سقف يحول دون رقي المعرفة عن طريق «تعطيل تفكير الآخرين وشل قدراتهم الإبداعية». ويغدو أسمى تكريم للفيلسوف في تجاوز أفكاره، ويعطي هذا التجاوز معنى ودلالة للفيلسوف الراحل، فهو يعني «أنه أدى رسالته في إثارة عقولنا إلى التفكير المستقل على الوجه الأكمل»[1]، وكان إنتاجه الفكري بذلك مرحلة من مراحل الفكر وخطوة على طريق العلم، وكلاهما أي الفكر والعلم لم ولن يتوقفا، طالما استمرت حياة الإنسان على الأرض. وفي فلك ذلك المعنى ستدور هذه الورقة.

لم يكن يدور بخلد ابن خلدون وهو يخط تلك العبارة، التي ستصبح أشهر اقتباسات مقدمة كتاب العبر «في أن المغلوب مولع أبدًا بتقليد الغالب» سوى تأثير الصراع بين العصبيات القبلية (بلغته) على الأبنية والرموز الثقافية (بلغة عصرنا).

(1) فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، ص79.

لكننا صرنا نسحب بشكل تلقائي علاقة الغالب والمغلوب على العلاقة مع الآخـر الحضاري، وأخرجنا مقولة ابن خلدون بأكملها من مجال الصراع بين قوى سياسية اجتماعية تنتمي إلى الإطار الثقافي الديني نفسه إلى ميدان العلاقة بين الثقافات والحضارات المختلفة، وخاصة ميدان علاقتنا بالغرب، وسيؤثر ذلك الأمر؛ أي أحادية السياق الثقافي في العلاقة بين القوى المتصارعة إلى درجـة تعقد الأسـاس النفسي للمواجهة بين المتصارعين.

يتضح من مقولة ابن خلدون الشهيرة أن تقليد الغالب عملية تدريجية تبدأ بالشعار والزيّ أي الأمور المظهرية البسيطة، وقد تتعمق مع تبني آراء الغالب؛ بل قد تتوسع فتشمل سائر عاداته وأحواله. ويضع ابن خلدون تفسيرًا نفسيًّا لعملية التقليد هو حجر الزاوية في علاقة المواجهة بين المتصارعين، ويمثّل في الوقت نفسه أساس شرعية التقليد لدى المغلوب، وأهـم ما يـورده ابن خلدون في تحليله للأساس النفسي للعلاقة هو أن المغلوب في حقيقة الأمر لا يرغب نهائيًّا في الاعتراف بالسبب الحقيقي وراء هزيمته (وهو في حالة ابن خلدون ضعف قوة العصبية). سأحاول هنا دفع تحليل ابن خلدون النفسي لعلاقة الغالب والمغلوب التي ينظر إليها من وجهة نظر المغلوب، ولو نظر إليها من زاوية الغالب لتحدث عن هيمنة الغالب لا تقليد المغلوب وأسبابه، وقد نصل إلى أبعد مما يتصور أو يرغب فيه ابن خلدون ذاته. فبدلًا من أن يتحمّل المغلوب المسؤولية بسبب ما حاق به من هزيمة، ويحاول اكتشاف عوامل تصوره وعيوبه التي أنصت إليها، سيحاول بدرجة عالية من خداع الذات محو الحدود الفاصلة بين أسباب هزيمته وأحوال الطرف الآخر وعاداته، ليطابق بينهما وقد يشتت انتباهه بشكل كبير، فيدفع اللوم بشكل عمدي بعيدًا عن نفسه؛ بل يلقي به على الطرف الآخر بصورة شبه قدرية، يزيل عن كاهله أيّ مسؤولية عن هزيمته؛ إذ يقيم أو يصطنع علاقة سببية بين انتصار الطرف الآخر (وليس هزيمته هو)

وأحوال الطرف الآخر وعاداته وطريقة عيشه (وليس عوامل القوة والضعف الخاصة به). ولن يقود ذلك سوى إلى ما يشير إليه ابن خلدون من تعظيم الغالب واعتباره مثالاً للكمال، الأمر الذي سيجسد نفسه في تقليد الغالب وأتباع نموذجه[1]. ولا شك في أن استمرار التقليد سيمحو الملامح النفسية للمغلوب واحدًا تلو الآخر، وسيذيب مفاصله الاجتماعية، بما يقود إلى تعميق علاقة السيطرة، إن لم يكن تصفية وجود المغلوب ذاته.

إن أحادية السياق الثقافي-الديني؛ أي انتماء القوى المتصارعة إلى الإطار الحضاري نفسه، يفسر لنا ما أثبته ابن خلدون لما لاحظه من أساس للعلاقة بين الغالب والمغلوب نفسها، لقد أكد ابن خلدون ولعَ المغلوب بالتقليد، وللدلالة على ذلك استخدم كلمة «مولع»، وهي من ناحية تركيبه اسم مفعول مثل مغلوب تمامًا، لكن مُولع على وزن مُفعل؛ لأنه اسم مفعول مبني للمجهول (أي فاعله غير معروف أو على الأقل مستتر)، بينما مغلوب اسم مفعول صريح لفعل مبني للمعلوم (أي فاعله معروف وواضح). وفي حين يورد ابن خلدون فاعل الفعل غلبِ أي الغالب، فهو لا يستطيع أو فلنقل لا يرغب في أن يورد فاعل الفعل أُولع، فهو مبني للمجهول، وهذه الثغرة التي تركها ابن خلدون عمدًا هي التي تسمح بالتأويل السابق من أن المغلوب هو الفاعل المستقر والمفعول به سويًا في عملية الإبلاغ بالغالب. لا تفسر إذن أحادية السياق الثقافي-الديني الأساس النفسي لعلاقة المغلوب بالغالب فحسب؛ بل تجعل تقليد الغالب هو البديل الأول والآخر أمام المغلوب، وحتى إذا انتصر المغلوب على الغالب، فسيعمد المغلوب الجديد إلى تقليد الغالب الجديد. أفلم يشر ابن خلدون إلى ثبات الأساس النفسي للعلاقة بإيراده لكلمة أبدًا عقب مولع مباشرة في مقولته الشهيرة؟ ألا نخلص من ذلك إلى أن الصراع بين القوى المنتمية للسياق الحضاري

(1) Mohamed Soffar, **The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse**, p92-93.

نفسه ستجعل أمام المغلوب بديلًا واحدًا حتمًا، ألا وهو تقليد الغالب وإفناء الذات، بحسب ما أورده ابن خلدون.

لا يمتاز أرنولد توينبي عن ابن خلدون من حيث دراسته لحضارات وثقافات مختلفة فقط؛ بل يتفوق على غيره من مؤرخي الحضارات الغربيين وخاصّة أزوالد شبنجلر. ففي حين يرى شبنجلر أنّ الحضارات تسير في دورات مغلقة تشبه تعاقب الفصول الأربعة في السنة، دون اتصال بين تلك الدوائر المغلقة، أما توينبي فيجعل من اللقاء أو المجابهة (encounter) بين الحضارات على حد تعبيره، بؤرة لدراسته تاريخها.

لا شك في أن دراسة توينبي للعلاقة بين الغرب وحضارات شتى، لعب الغرب فيها دور مركز الأشعاع، جعلت تحليله لعملية التأثير الثقافي، أو ما يسميه هو الإشعاع الثقافي، أكثر دقة وعمقًا. وسيؤثر اختلاف السياقات الحضارية في دراسة توينبي لتاريخها على تحليله لأساس العلاقة بين الحضارات، وإن كان سيلجأ إلى الأساس النفسي مثل ابن خلدون، ولكن بطريقة مختلفة تمامًا.

يماثل توينبي بين عملية الإشعاع الثقافي من حضارة غالبة باتجاه حضارة مغلوبة وبين عملية اختراق شعاع ضوء لمنشور زجاجي. فكما إنّ الضوء الملاقي له سيؤدي إلى تشتت الضوء وتفرّقه كذلك فإنّ مقاومة الجسد الاجتماعي والمعتدي عليه ستؤدي إلى تشتت الشعاع الثقافي المنبعث من الحضارة المشعة وتفرقه، حينئذ يتحلل ذلك الشعاع الثقافي إلى ألوان الطيف المكونة له (التكنولوجيا والدين والسياسية والفن وغير ذلك). ويستخلص توينبي من التجربة التاريخية لاصطدام الحضارتين الصينية واليابانية بالإشعاع الثقافي الغربي، أن قدرة الاختراق لهذا المكون أو ذاك تتناسب عكسيًّا مع قيمته الثقافية؛ أي إنّ «القانون الذي يمكن استكشافه في لعبة التلاقح الثقافي (cultural intercourse)» هو حدوث «انتقاء آلي للعناصر اللائقة في الثقافة المشعة»، لكن تحرر هذا العنصر

من العناصر المحيرة لآثاره المساوية له في النسق الأصلي للثقافة المشعة يجعله ذا تأثير مميت، حينما يصير مطلق العنان في الجسد الاجتماعي الغريب، بحيث يغدو المكون الطليق في عملية الإشعاع الثقافي مشابهًا للإلكترون الطليق عقب انشطار الذرة أو للأمراض المعدية الطليقة[1]، وفي ظل هذه الظروف سيتحول ما كان بمثابة اللحم المغذي في حضارة ما إلى سم زعاف عند الحضارة الأخرى[2].

ويضيف توينبي قانونًا آخر يحكم عملية المجابهة أو المصادمة بين الثقافات، استفاده من الخبرة التاريخية المصرية الحديثة في عهد محمد علي، ألا وهو التتابع، أو على حد تعبيره «أمر يقود إلى أمر»، ذلك أن المكون الذي انفصل عن الشعاع الثقافي للحضارة الغالبة بمجرد اختراقه للجسد الاجتماعي الأجنبي سيسحب خلفه بقية المكونات الأخرى للشعاع الثقافي، واحدًا تلو الآخر. وهو ما يقود في النهاية إلى قيام تلك المكونات التي فصمت عن نسقها في ثقافتها الأصلية إلى إعادة تأسيس نفسها وترتيب علاقاتها في بيئتها الجديدة، التي اخترقها في البداية عنصر ثقافي واحد يصفه يويني ذاته بالتفاهة وعدم القيمة[3].

على الرغم من لجوء توينبي، مثل ابن خلدون، إلى الأساس النفسي في تفسير علاقة التصادم أو الإشعاع الثقافي، إلّا أن اتساع نطاق تحليله، الذي شمل حضارات مختلفة تنتمي إليها الكتل المتصارعة، قاده إلى موقف نفسي مناقض تمامًا لرؤية ابن خلدون الذي استند في بيان نظريته إلى ولع المغلوب بثقافة الغالب؛ حيث يرى توينبي أنّ الاشمئزاز والعداء الغريزي الذي يشعر به الجسد الاجتماعي المعتدي عليه، أو «الضحية»

(1) Arnold Toynbee, **Civilization on Trial and the World and the West**, p278-279.

(2) Ibid, p280.

(3) Ibid, p283.

بتعبير توينبي تجاه عملية الإشعاع الثقافي التي تهدد نمط حياته، هو الذي يقف وراء المقاومة أو الممانعة المبدئية للشعاع الثقافي الغازي. ومن ثم يقود هذا الموقف النفسي إلى الارتطام الذي يفضي إلى تفرق هذا الشعاع الثقافي الكاسح وتحلله إلى العناصر المكونة له. هذا الموقف النفسي ذاته، المشبع بالعداء والاشمئزاز، يكمن خلف الموافقة على مضض على انتقاء أتفه مكونات الشعاع الثقافي الغازي؛ لأن قدرته على إحداث الاضطراب والبلبلة في النسق الاجتماعي والثقافي المغلوب ستكون أقل، ولأن المغلوب من ناحية أخرى يأمل في وقف الشعاع الثقافي الكاسح بتقديم تنازلات لا قيمة لها.

لكن استيعاب العنصر الثقافي التافه، وحلوله في النسق الثقافي المغلوب سُيفعِّل ما أسماه توينبي بقانون (أمر يقود إلى أمر)، وبالتالي سيقود إلى السماح بدخول بقية العناصر المكونة للثقافة الغازية. إن موقف العداء والمعارضة يهزم ذاته (self defeating)، وهو أشبه ما يكون بركل الأشواك، على حد وصف توينبي[1]. وتؤكد التجربة العثمانية هذه الحقيقة نفسها، فقد أدى اتباع الغرب في المجال العسكري (السلاح والتدريبات والأزياء) في لعبة التلاقح الثقافي -لا محالة وفقًا لقانون التتابع- إلى سلسلة من الأمور قادت بدورها إلى تحرير المرأة واستبدال الحروف العربية بالأبجدية اللاتينية، وأخيرًا هدم نظام الخلافة الإسلامية الذي هيمن على كافة مجالات الحياة[2]. وسينتهي الأمر، مثلما تشير الحالة الهندية، إلى شعور أبناء الثقافة المغلوبة أنه قد انتقلت إليهم أرواح غربية، وسينسون وجودهم الذي كانوا عليه[3].

ويخلص توينبي من الحالات التاريخية التي درسها إلى أن المجتمع

---

(1) Ibid, p287.
(2) Ibid, p285.
(3) Ibid, p286.

الذي تلهبه حرارة الإشعاع الصادر من ثقافة أجنبية، يجد نفسه أمام بديلين؛ إمّا الاستجابة التلقائية السلبية التي تشبه انسحاب السلحفاة داخل قصعتها أو تكور القنفذ على نفسه وإبـرازه لأشواكه للخارج، وهـذا ينطبق على مواجهة الوهابية والمهدية والسنوسية للغرب؛ حيث لجأت إلى الاستجابة السلبية، ويرى توينبي أنّ مصيرها هو الفناء، وإما الاستجابة الإيجابية البناءة التي تنتصر على الميول الطبيعية للرد على تحدي العدوان الثقافي، فهي تجتهد لامتلاك أسباب قوة الحضارة الغازية ومحاربتها بأسلحتها. وقد لجأ إلى هذا النوع من الاستجابة شخصيات سياسية كبرى مثل بطرس الأكبر وسليم الثالث ومحمد علي وكمال أتاتورك، فهم نماذج لرجال الدولة ذوي الرؤية والبصيرة التي أتاحت لهم الاستجابة بالشكل الإيجابي البناء[1]. ويؤكّد توينبي أن رجـال الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، كانوا يخادعون أنفسهم بتخليهم أنهم يستطيعون حيازة السلاح الغربي ثم يوقفون بعد ذلك عملية التغريب[2]، كما يؤكد بما لا يدع مجالًا للشك أنه ليس أمام الحضارة المغلوبة سوى تقليد الحضارة الغالبة، ويخلص بذلك إلى النتيجة نفسها التي خلص إليها ابن خلدون من قبله، على الرغم اختلاف الرجلين في تحليل الأساس النفسي للعلاقة أو المواجهة بين المغلوب والغالب.

إلا أن اتخاذ توينبي للخبرة اليونانية-الرومانية مرجعًا تاريخيًّا يستفيد منه مفاهيمه وتصوراته واستنتاجاته، الأمر الذي طالما عابَه عليه نقّاده، جعله يؤكد على الرغم مما سلف أن البديلين السابقين لا يمثلان الكلمة الفاصلة في الاستجابة لتحدي عدوان الحضارة الغالبة. وهو يرى أن الخبرة التاريخية اليونانية- الرومانية التي تعتبر أفضل مصدر للمعلومات عما يزال وراء حجب الغيب من مستقبل للحضارة الغربية، تشكّل ذلك الفصل من التاريخ الذي يمكن أن تقرأ فيه هذه الكلمة الفاصلة[3].

---

(1) Ibid, 287-288.

(2) Ibid, 285.

(3) Ibid, 288-292.

وبما أنّ الثقافة اليونانية-الرومانية قد انتشرت في ذلك الوقت،كما انتشرت الحضارة والغربية في العالم في أيامنا، فقد أحدثت تلك الثقافة صدمة عند الشعوب التي تعرضت لها في القرن الرابع قبل الميلاد، كذلك فإنّ الشعوب التي تعرضت للثقافة الغربية الحديثة منذ القرن الخامس عشر ميلاديًّا عانت كثيرًا؛ لذا فإن صيرورتها التاريخية يمكن أن تزكي البديل الثالث للاستجابة لاختراق الإشعاع الثقافي الغازي[1].

بعد أن استنفذ الهجوم الكاسح للثقافة اليونانية-الرومانية قوته، وهيأ عهدًا من السلام والاستقرار في القرن الثاني بعد الميلاد، بدأت الشعوب المنتمية لتلك الثقافة والشعوب الخاضعة لها تشعر بفراغ روحي، لم يستطع فلاسفة تلك الحضارة استشعاره. فتعرضت الثقافة اليونانية-الرومانية لهجوم مضاد، لم يشعر به أحد؛ لأنه كان هجومًا دينيًّا، ولم يكن عسكريًّا أو سياسيًّا أو اقتصاديًّا.

فقد استطاع عدد لا يستهان به من دعاة الديانات الشرقية أن يأخذوا بزمام المبادرة من أيدي اليونان والرومان وحاولوا ملء الفراغ الروحي الذي أكل قلب الثقافة الغالبة[2]، وقد استطاعت عناصر البديل الثالث، الذي يمكن لنا أن نطلق عليه اسم «الاختراق من الداخل» أو «بديل طروادة» أن تستوعب أبعاد الموقف التاريخي الذي خلق ذلك الفراغ الروحي وأن تقدم علاجًا ناجعًا.

وتتلخص عناصر هذا البديل في المبادئ الآتية:

أولا: فكرة الأخوة الإنسانية التي ستسمو على الدعاوى والدعاوى المضادة في إطار الحرب الثقافية (cultural warfare) الضروس بين أنصار البديلين السالفين اللذين أثبت الواقع على الأرض، آنذاك، استهلاكها لذاتها

(1) Ibid, 290.

(2) Ibid, p294-295.

وإشاعتهما لليأس والإحباط دون أن تتمكّن من تحقيق نتائج ملموسة. ومن هنا أثلجت الأخوة الإنسانية -المفتوحة لكل بني البشر دون تفرقهة بسبب ثقافة أو طبقة أو جنس- القلوبَ التي حرّقها لهيب الصراعات والانقسامات والإحباطات[1].

ثانيًا: مبدأ الخلاص بواسطة عناية إله مطلق متجاوز للزمان والمكان، فقد أثبتت تقاليد عبادة الأباطرة أو الاستغناء عن الآلهة أنها لم تجدِ نفعًا في إشباع القلوب الجائعة «لألوهية نستطيع عبادتها بالروح وفي الحقيقة»[2].

أخيرًا: توظيف الفن اليوناني والفلسفة اليونانية كأغلفة خارجية لمبادئ الديانات الشرقية، على الرغم من الجوع الروحي الذي عانت منه الثقافة اليونانية-الرومانية، فقد كان نمط الحياة علمانيًّا؛ حيث يحلّ العقل محل القلب وينتج فلسفات تأخذ مكان الدين القديم، متجذرًا بما يعيق استساغة من نشأ على الثقافة اليونانية الوثنية أن يأخذ بمبادئ الديانات الشرقية.

من هنا، فقد «اتخذت الديانات الجديدة لنفسها مختلف الأشكال من الأردية اليونانية، وغلفت حبة الدواء المر بطبقة من السكر الحلو»[3].

على الرغم من اختلاف أساس التفسير النفسي ومستوى تعقّد التحليل الذي قدّمه كلٌّ من ابن خلدون وتوينبي، إلا أنّ تحليليهما لعلاقة المغلوب بالغالب يفسر لنا، السبب الذي يدفع الفكر العربي الحديث إلى السؤال عن طبيعة علاقته مع الغرب، وذلك في ظل الهيمنة الكونية للحضارة الغربية ووصول منتجاتها المادية والفكرية إلى شتى الأصقاع، إلا أن توينبي -بخلاف ابن خلدون- يقدم لنا إطارًا ملائمًا لدراسة البدائل المتاحة أمام المغلوب؛ أي الإجابات المختلفة التي طرحها المفكرون العرب في

---

(1) Ibid, p295.
(2) Ibid, p296.
(3) Ibid, p297.

العصر الحديث على السؤال وعن العلاقة مع الغرب، استجابة للإشعاع الثقافي الغربي الكاسح، ويقدّم توينبي ذلك في إطار التحليل التاريخي الخاص به. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه، في هذا السياق هو ما إذا كانت البدائل الثلاثة تتكرر بحذافيرها في الأزمات المختلفة، إن لم يكن في الأمكنة المختلفة في العصر نفسه؟ ويرتبط ذلك بسؤال أكثر عمقًا وهو أنه هل التاريخ يكرر ذاته؟ وإذا استندنا إلى نظرة ابن خلدون أو حتى شبنجلر كمنطلق للإجابة عن هذا السؤال، فإنّه لا شك في أنّ الجواب سيكون واضحًا بأن التاريخ يكرر نفسه، وذلك انطلاقًا من النظرة الدائرية الخاصّة بهما. أما إذا استندنا إلى رؤية توينبي الذي تقوم نظرته للتاريخ على منطق التحدي والاستجابة المستمد من الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية، فستكون إجابته بالنفي، لكنه في الوقت عينه يعترف أنه «من الحماقة ألا نستقيد إلى أقصى حد من بصيص ضوء يحوم حولنا»، فتضيء أحداث الماضي مرآة المستقبل[1].

من هذا المنطلق، فعند توظيف الإطار الذي يقدمه توينبي لدراسة استجابة الفكر العربي الحديث للإشعاع الثقافي الغربي، لا بدّ من أخذ عامل الزمان في الحسبان.

فبينما تناول توينبي بالبحث والدراسة مرحلة تاريخية محددة، إلا أن اللقاء أو المجابهة مع الغرب كانت لا تزال في بدايتها، ومع ذلك فإن ما قدّمه توينبي تمت الاستفادة منه حتى فترة زمنية متأخرة، وقد استمرت عملية التغريب قرابة قرنين من الزمان. ويترتب على تلك المقدمة المنطقية مجموعة من النتائج تجعل من اللازم إدخال بعض التعديلات على إطار توينبي حتى يصبح أكثر ملاءمة للموضوع محل الدراسة، فقد انتشرت مكونات الثقافة الغربية ومنتجاتها في كافة أنحاء العالم، بحيث يمكن

---

(1) Ibid, p293.

الجزم بسقوط بديل الاستجابة السلبية الرافض لحضارة الغرب، وإن كانت عناصر الموقف النفسي الذي يتأسس عليه؛ أي الممانعة والمقاومة، ستشيع بدرجات متفاوتة في الاستجابات المتباينة للفكر العربي الحديث، يضاف إلى ذلك أن تراكم الخبرة التاريخية للاحتكاك بالغرب -فضلًا عن ظهور آثار عملية لوضع بديل الاستجابة الإيجابية؛ أي اتباع الغرب، موضع التطبيق- أفرز نقد ذاتيًّا وحوارًا داخليًّا بين أنصار هذا البديل؛ حيث وقعت الحوارات والمجابهات بين أنصار الموقف الواحد، فضلًا عن الصراعات مع أنصار المواقف الأخرى، وقد أدّت هذه الصراعات إلى اضمحلال هذه البدائل وانعدام الحدود الفاصلة بينها، فإن محاولات النقد الذاتي تحدث تمايزات في إطار البديل الواحد. وسيترتب على ذلك فتح السبيل أمام وقوع تحولات فكرية من موقف لآخر أو من بديل لآخر؛ بل قد يؤدي ذلك إلى ظهور بدائل جديدة أيضًا.

في هذا السياق ستسعى هذه الدراسة إلى استقصاء كيفية فتح الاستجابات المتمايزة للتحدي الثقافي/ الحضاري الغربي الطريق أمام ظهور البديل الثالث في الفكر المصري في أوائل القرن العشرين. وسيتم ذلك عن طريق تناول محاولتين فكريتين لصياغة العلاقة مع الغرب، وذلك يمثّل لب الاستجابة الفكرية للتحدي الحضاري الغربي، قدمهما إثنان من أبرز مفكري هذه الحقبة، وهما: طه حسين ومحمود حسنين هيكل. كما ستحاول هذه الدراسة التحقق من مدى انطباق أو تباين عناصر البديل الثالث الذي استخلصه توينبي من الخبرة التاريخية اليونانية-الرومانية مع طرح منى أبو الفضل لإعادة صياغة العلاقة مع الغرب، وذلك في سياق تقديمها لمشروع بحثيٍّ عن الفكر الغربي.

1- طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر

لا ينبغي أن يخفى على من يتعرض لدراسة العلاقة بين الشرق

والغرب من المفكرين ضرورة الوقوف عند بين الشعر المشهور لكيبلنج المشهور «الشرق شرق، والغرب غرب، ولم يلتقيا أبدًا». ولم يكن ما قدّمه طه حسين استثناء، وإن رأى أن ذاك الشرق في بيت كيبلنج ليس للمصري فيه مكان، فوطنه لم يكن الشرق أبدًا. ويزمع طه حسين بعبارة إسماعيل الشهيرة عن أن مصر جزء من أوروبا، مثبتًا إياها ومؤكدًا أن مصر كانت جزءًا من أوروبا دائمًا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية[1].

ويكشف إحساس طه حسين وإدراكه لطبيعة اللحظة الحاضرة التي تشكل الوجود الثقافي الجمعي الذي ينتمي إليه، أو ما يسميه فوكو «أنطولوجيا الحاضر» (antology of the present)، كنهَ البديل الذي حاول صياغته؛ بل يكشف ما أصاب هذا البديل من كسور وتشققات حاول طه حسين ترميمها وتجميلها. لقد صدر كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» عام 1938م؛ أي في لحظة زمنية يصفها طه حسين بأنها عصر الحرية والاستقلال؛ إذ أعيد دستور 1923م بعد تعطيله لأكثر من ثلاث سنوات، وعقدت معاهدة 1936م التي أرست علاقة تعاقدية بين مصر وانجلترا لأول مرة منذ عام 1882م. إلا أن الحرية والاستقلال لم يكونا كاملين؛ حيث شهدت الديمقراطية الوليدة في أول عقد لها ثلاثة انقلابات دستورية أدّت إلى تعطيل الدستور وحل البرلمان. ولم يرق ما حصلت عليه مصر في معاهدة 1936م إلى الوضع القانوني للدومونيون (مصطلح يعني الدولة المستقلة من دول الكومونويلث) في إطار الكومونويلث. من هنا يمكن فهم السبب الذي جعل طه حسين لا يستغرق في أحاسيس الفرح والغبطة لما تحقق، وإنما خالجته مشاعر قلق وخوف شديدين، ويدل على ذلك تكراره لعبارة «أنا خائف». وما يرادفها 8 مرات في أول فصل من الكتاب يبين الغرض منه[2]، فضلًا عن شعوره بالمسؤولية تجاه الجيل الجديد

(1) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص10ـ11.

من الشباب الجامعي الذين ضغطوا على الأحزاب المتخاصمة لتأتلف وتفاوض الإنجليز، والذين ألحّوا في سؤال المفكرين وقادة الرأي عن واجبهم تجاه الوطن بعد حصوله على الاستقلال[1]. وتتعلق هذه المسؤولية بإعادة طرح وتقديم بديل جديد بدل الأخذ عن الغرب أو التغريب، ولكن ذلك ينبغي أن يتمّ بعد ترميم ما أحدثته فيه الخبرة التاريخية والممارسة السياسية من شروخ وكسور، شوهت صورته، وجعلته يفقد جاذبيته، مما جعل بعضًا يتراجع عنه ويبحث عن بدائل أخرى.

في عرض طه حسين لتاريخ العلاقة بين مصر والغرب، يتضح أن المجال الفكري والثقافي استحوذ على القسم الأكبر من التفاعلات التاريخية؛ لذا فإنّ التاريخ الذي يتتبعه طه حسين هو تاريخ العلاقة بين العقل المصري والعقل اليوناني أو الأوروبي. عرف تاريخ مصر الموغل في القدم الشرق القريب الذي يقع في حوض البحر المتوسط، وقامت صلات قوية بين مصر وبلدان هذا الشرق القريب، لعبت فيها مصر دورًا سياسيًّا وثقافيًّا مؤثرًا.

إلا أن اتصال العقل المصري بالشرق الأقصى كان منعدمًا، وإن وجد فقد كان ذو طابع سلبي عدائي، كمقاومة مصر العنيفة للغارة الفارسية في أواخر القرن السادس قبل الميلاد، في المقابل كان اتصال مصر بالعقل اليوناني «اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر، فنظم للمنافع في الفن والسياسة والاقتصاد»[2]. ففي عصور ازدهارها، أثّرت مصر أو العقل المصري في حياة اليونان تأثيرًا لم يجحده شعراء ومؤرخو اليونان، وذلك في فنون العمارة والنحت والتصوير وحتى في الحياة العملية وأمور السياسة، وشاركت مصرَ في هذا التأثير أممٌ شرقية أخرى كان لها نصيب وافر من الحضارة والرقي[3]. وعقب ضم الإسكندر مناطقَ واسعة في

---

(1) المصدر نفسه، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص14-15.

(3) المصدر نفسه، ص16-17.

الشرق إلى إمبراطوريته، زاد اتصال مصر بحضارة اليونان؛ حيث صارت الإسكندرية من عواصم اليونان الكبرى في العالم، وقد أفرز هذا الاتصال المكثف المنتظم بين العقلين المصري واليوناني مدرسة الفلسفة السكندرية التي استمر تأثيرها لفترة طويلة على مسار الفكر الإنساني[1].

خلاصة تلك المسيرة التاريخية، كما يصورها طه حسين، هي انتساب العقل المصري إلى «أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم»، وكان العقل المصري هو أسّ أفراد هذه الأسرة وأبلغهم تأثيرًا[2].

ولكن هل أخرج الإسلام، الذي تقبلته مصر قبولًا حسنًا، العقل المصري عن أصوله اليونانية؟

يؤكد طه حسين أن الوضع لم يتغير مع قدوم الإسلام؛ بل على العكس من ذلك، فقد مدّ الإسلام سلطان العقل اليوناني في الشرق البعيد والأقصى، ويتأسس ذلك على المشابهة التاريخية بين المسيحية والإسلام؛ حيث تتحد الديانتان في الجوهر ويتقاطعان في امتزاجهما بروح فلسفة اليونان، ولما كان اتصال أوروبا بالثقافة اليونانية عن طريق المسلمين يجعلها من مقومات العقل الأوروبي، فإن اتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية يجعلها من مقومات العقل المصري كذلك[3]. ونتيجة ذلك كله إقرار طه حسين أنه ليس ثمّة عقل أوروبي وعقل شرقي، وإنما هو عقل له جوهر واحد دون تفاوت أو اختلاف، وإن تقلبت عليه ظروف متباينة لتحدث آثارًا مختلفة ومتضادة أحيانًا. فالعقل الإسلامي في مصر والشرق القريب ينحل إلى المكونات الثلاثة نفسها التي حددها بول فاليري للعقل الأوروبي، وهي: فلسفة اليونان وفنونهم، وفقه الرومان وسياساتهم، وعقائد المسيحية

---

(1) المصدر نفسه، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص17.

(3) المصدر نفسه، ص24ـ25.

وأخلاقهما. فتلك المكونات نفسها تشكل العقل الإسلامي؛ إذ اتصل بفلسفة اليونان وفنونهم، وتأثر فقهه وسياسته تأثرًا شديدًا بتراث الرومان، وأخيرًا جاء الإسلام مصدقًا ومتممًا للمسيحية[1].

هذه النظرة إلى تاريخ العلاقة بين مصر والغرب أو العقل المصري والعقل الأوربـي مكّنت طه حسين من أن يتوصّل إلى نتيجتين في غاية الأهمية من جهة تدعيمهما للبديل الذي ينحاز إليه. **أولهما**: أنه لا يقبل بأي حال وجود فرق جوهري بين العقل المصري والعقل الأوروبي؛ **ثانيهما**: أنه يعتبر «من السخف الذي ليس بعده سخف» الادعاء بأن العقلية المصرية شرقية كعقلية الهند والصين[2].

«إني أحمد الله على أني لست من الغفلة بحيث أدعو جادًّا إلى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية بعد أن فتحت هذه الحضارة قلعة المحافظة في الشرق وهي الأزهر، وبعد أن أصبح الأزهر مسرعًا إلى هذه الحضارة يدفعه إسراعه إلى شيء بشبه الإسراف إن لم يكن هو الإسـراف»[3]. ليست هذه العبارة، من وجهة نظر الباحث، عبارة مفتاحية فحسب؛ بل هي قطب الرحى للموقف تجاه الغرب أو البديل الذي يدعو إليه طه حسين، لكنها تحتاج إلى بعض التفسير. يؤكد طه حسين أن مصر نهضت «صريحة قوية»، بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر، مع الأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يقوم به الأوروبيون، بحيث صارت الجوانب المادية من حياة المصريين أوروبية خالصة بالنسبة إلى الطبقات العليا في المجتمع، أما الطبقات الدنيا ذات القدرة الأقل لجهة الأخذ بالمظاهر المادية للحياة الأوروبية، فإن المثل الأعلى لها في حياتها المادية هو نمط الحياة الأوروبي. ويلتزم طه حسين بالأمر نفسه في ما يتعلّق بالجوانب المعنوية من حياة المصريين

(1) المصدر نفسه، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص20.

(3) المصدر نفسه، ص52.

التي صارت «على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة»[1]، كنظام الحكم الديمقراطي أو حتى المطلق ونظام التعليم، وكذلك المؤسسات التقليدية، كالمحاكم الشرعية والأوقاف والأزهر الشريف نفسه؛ حيث إنّ هذه المؤسسات لم تعد استمرارًا للنظام الإسلامي القديم بعد أن طالتها يد الإصلاح والتحديث[2]. ومن هنا يحمد طه حسين الله أنه ليس من الغافلين ليدعو إلى الأخذ عن الغرب؛ لأن تلك العملية قد بدأت بالفعل ومضى على بدايتها أكثر من قرن في أيام طه حسين.

إذا كان ذلك كذلك، فمن المشروع أن يطرح السؤال عن حقيقة ما يدعو طه حسين إليه؟

بعد أن استعرض طه حسين بإيجاز غير مخل لدرجة اتساع عملية التحديث ومقدار عمقها، أو الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة على نحو ما يفعل الأوروبيون، وما حققته من إنجازات، فقد بات من غير الممكن التخلي عنها أو إهدارها، كما وجد أن ثمّة ازدواجية بين ما يقوم به المصريون في حياتهم العملية من تقليد للأوروبيين، من جهة، وبين أفكارهم وألفاظهم وعقائدهم ونفوسهم من جهة أخرى. تلك الفجوة بين القول والفعل، التي يصفها طه حسين بأنها «نفاق بغيض» لا يستطيع أن يستسيغه أو يركن إليه[3]، وهذا ما يجعل التوجه الحداثي في مصر مشروعًا ناقصًا، كما ورد في كلمات يورجن هابرماس، وهي السبب في ما تتعرض له عملية التحديث من الأزمات التي عايشها طه حسين والتي تهدد بإهدار منجزاته وتوقفه وحتى ارتداده على ذاته.

لذلك، فإن ما يدعو إليه طه حسين هو سدّ هذه الفجوة وإزالة تلك

(1) المصدر نفسه، ص31.

(2) لمزيد من التفاصيل، المصدر نفسه، ص31– 35.

(3) المصدر نفسه، ص41.

الازدوجية والملاءمة بين الأقوال والأفعال، على حد وصفه، «حتى نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنـدادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة»[1]. فسدّ الفجوة بين القول والفعل كفيل إذن، من وجهة نظر طه حسين، بتجاوز الأزمات التي تعرضت لها عملية التحديث وإزالة أيّ عقبات مستقبلية في طريقها، حتى تتحقق الغاية النهائية، وهي النّدّية والشراكة الحضارة مع الغرب. «أنا إذن لا أدعو في حقيقة الأمر إلى شيء عملي، وإنما أدعو إلى شيء نفسي... أن نلائم بين آرائنا وأقوالنا وأعمالنا وألا ننكر الحضارة الأوروبية ونحن مقبلون عليها وغارقون فيها»[2].

في هذا السياق، يعيد طه حسين تقديم بديلًا عن الأخذ عن الغرب للجيل الجديد الشاب، بعد ترميمه للشقوق والكسور التي ألحقها التطبيق العملي به، من أجل سد الفجوة السابقة، بما يعطي عملية التحديث قوة دفع نفسية جديدة، ويتمّ ذلك عن طريق اتخاذ الخطوات الآتية:

1- **إعادة تركيز الأهداف والغايات:** يضع طه حسين الدفاع الوطني الذي يتطلب جيشًا منظمًا على النمط الأوروبـي، وتدريبًا للشباب على الجندية مثل الأوروبيين، ويأتي ذلك على رأس الأهداف، وهو ما سيجعل المصريين يردّون عن أنفسهم «غارة المغير»، ويمكنهم من الاستغناء عن الإنجليز؛ أي تحقيق الاستقلال بالفعل. ويثني على الاستقلال الاقتصادي وفق النمط الأوروبي والأمريكي الذي يتطلب اعتماد الوسائل نفسها التي يستخدمونها لحماية ثرواتهم، ثم يأتي بعد ذلك الاستقلال العلمي والفني الأدبي الذي لا غنى عنه لإعداد الشباب للدفاع عن الوطن وحماية ثرواته، ولإشعار الأوروبيين أن المصريين وصلوا إلى مستوى النضج العقلي والفكري نفسه، فيصبحون شركاء لأوروبـا وأعوانًا لها لا خدمًا، وأخيرًا

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص51-52.

ثمة حرية داخل الوطن سواء تجاه الأجنبي المقيم فيه أو تجاه المصريين الآخرين، ويتأتى ذلك عن طريق حماية الاستقلال بالقوة والعمل على ترسيخ النظام الديمقراطي[1].

2ـ **إزالة الأوهام التي علقت في أذهان المصريين**: يمكن القول إن أحد أبرز عوامل الإنكار القلبي لأوروبا على الرغم طغيان مظاهر الحياة الغربية في مصر هو الاعتقاد أن الاتصال بأوروبا والأخذ بأسباب حضارتها يضر بمكانة الإسلام في مصر أو على الأقل يقود إلى التورط في ما يخالفه، ويرد طه حسين على ذلك بأن الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية لا يعني أن تصبح مصر صورة طبق الأصل عنها، كأن يتخذ المصريون المسيحية دينًا لهم كما هو الحال في أوروبا؛ بل أكثر من ذلك فإنّ الأخذ عن الغرب هو اتباع لمنهج المسلمين الأوائل الذين لم يتخرجوا عن طريق الاتصال بالحضارات الأخرى كالحضارة الفارسية واليونانية والعمل على الأخذ بأسبابها، على الرغم ما أفرزه هذا الاتصال القديم من مساوئ (كالزندقة والمجون والشعوبية) وقد قاوم المسلمون آثارها دون رفض الحضارات التي أنتجت تلك الآثار[2].

3ـ **سد الذرائع أمام أي بديل آخر**: انتقدت الحضارة الأوروبية بأنها مسرفة في المادية وفقيرة إلى الروحانية، وهذا يبعد الإنسان عن الحضارة الأوروبية، ويدفعه إلى التوجه نحو الشرق الروحاني، وهو ما يعتبره طه حسين «من الكلام الفارغ والسخف»؛ بل يعتبره «سمًّا زعافًا» يُلقى به إلى الشباب[3]، ويجاهر طه حسين بإنكاره للطابع المادي الصرف للحضارة الأوروبية، مؤكدًا أنها نتاج «الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذيه وينميه

(1) المصدر نفسه، ص41ـ44.

(2) المصدر نفسه، ص47ـ50.

(3) المصدر نفسه، ص56.

ويدفعه إلى التفكير ثم الإنتاج ثم استغلال الإنتاج»[1]، وبعد ذلك سيحمل على ما يعرف باسم «الشرق الروحي»، موضحًا أنه ليس الشرق القريب الذي هو مهد الحضارة الأوروبية ومجال حركة العقل المصري، وإنما هو الشرق البعيد أو الأقصى أي الهند والصين، الذي يأخذ هو ذاته بقوة بأسباب الحضارة الأوروبية. ويستخلص طه حسين من ذلك تهافت التوجه نحو الشرق منطقيًّا؛ بل يحذّر من خطورته لما يلقيه في روع الشباب المصري من بغض لحضارة الغرب، ولدفعه إياهم نحو الحضارة الشرقية التي يجهلونها ولا ينتمون إليها[2].

خلاصة القول إن طه حسين الذي يعلم تمامًا أنه لا يقدم بديلًا جديدًا، وإنما هو البديل نفسه الذي اعتمده المجتمع المصري منذ مطلع القرن التاسع عشر، كان يقوم في واقع الأمر بحركة التفاف على الاعتراضات والانتقادات التي ثارت جراء الأزمات التي تولّدت عن وضع بديل الغرب موضع التطبيق. ومن ثم استوعب الانتقادات والاعتراضات السابقة وصاغ بديلًا معدّلًا يختلف عن مشروع الجيل السابق عليه في جعله عنصري الذاتية والندية مركز البديل المعدل. إن الغرض من الأخذ بأسباب الحضارة الغربية ليس الفناء في الغرب أو التحول إلى صورة طبق الأصل عنه، وإنما إعادة بناء الذات، وتخليصها مما ران عليها طوال عصر الحكم التركي، للوصول إلى درجة النديّة للغرب التي تسمح بإقامة شراكة حضارية معه، وذلك من منطلق قوة لا الضعف والتبعية.

2ـ محمد حسين هيكل: الشرق الجديد

ليس «الشرق الجديد» كتابًا تقليديًّا كتبه مؤلفه من ألفِهِ إلى يائه في وقت واحد، ولكنه تجميع لمقالات كتبها محمد هيكل ونشرها في أوقات متفرقة،

(1) المصدر نفسه، ص57.

(2) المصدر نفسه، ص58ـ59.

وذلك في الأغلب في صحيفتي السياسة اليومية والسياسة الأسبوعية، التابعتين لحزب الأحرار الدستوريين. وسينتج تحرير هذه المقالات، التي لم يقصد المؤلف أن يجعلها كتابًا منتظمًا، من التسلسل والترتيب والتنظيم الذي تفرضه المناهج العلمية، للقارئ أن يرى بوضوح النقد الذاتي والحوار الداخلي الذي يجريه المؤلف مع أفكاره، وسيشهد بوضوح كيف تأتلف هذه الأفكار وتختلف، وتستقر وتتحرك، وتثبت وتتغير وتتبدل.

وإذا أجرينا مقارنة بـ«مستقبل الثقافة في مصر»؛ حيث واجه بديل التغريب أو الأخذ عن الغرب الانتكاسات العملية والنظرية، عن طريق تثبيت دعائمه الأساسية وإعادة صياغتها في قالب جديد يرد على الانتقادات الموجهة إليه، يختلف الأمر تمامًا بالنسبة إلى «الشرق الجديد». فبديل الأخذ عن الغرب هنا في حالة يجري مراجعة لذاته ونقد لمسلماته؛ بل وتفكيك لبنيته، بما لا يقود إلى بديل معدل، كما هو الحال لدى طه حسين؛ بل يفتح السبيل أمام بديل جديد لا يظهر بوضوح في «الشرق الجديد»، وإن لاحت أماراته في إشارات سريعة ومقتطبة. ومن الواضح أن مقالات الكتاب تقع في الفترة بين عامي 1928م و1936م، في الأغلب، لذا فإنّه يتقاطع زمنيًّا مع «مستقبل الثقافة في مصر»، وستنعكس فيه الأحاسيس والمدركات نفسها، وإن كان ذلك يختلف بسبب خصوصية خبرة المؤلف وخلفيته الفكرية في الحالتين.

لم يَفُتْ محمد حسين هيكل في استهلال حديثه عن الشرق والغرب أن يقف هو الآخر ببيت كيبلنج الشهير، لا ليثبته أو لينفيه، وإنما ليُعلِم تبدل موقف منه عن ذي قبل. فقد كان يحاول دائمًا أن يجد الوسيلة والميدان لالتقاء الشرق والغرب اللذين لن يلتقيا أبدًا عند كيبلنج، لكنه يبتسم الآن كلما نذكر محاولاته؛ لأن «الشرق والغرب التقيا منذ أبعد حقب التاريخ، وهما يلتقيان دائمًا وسيلتقيان ما بقي في العالم شرق وغرب»[1]. كما

(1) محمد حسين هيكل، **الشرق الجديد**، ص13.

يتعجب أيضًا من محاولة غيره من الكتاب خلق تلك الصلة الموجودة منذ القدم، والتي أوجدت ما يعرفه العالم من حضارات وحروب، ومن رقي وهجمية، ومن تسامح وتعصب ديني[1].

إذن، ليس ثمّة إحساس وإدراك موحد لطبيعة اللحظة الحاضرة ينظم مقالات (الشرق الجديد)، مثلما هو الحال في «مستقبل الثقافة في مصر»، وإنما يتقاسم هذه المقالات بل يستقطبها إحساسان وإدراكان متناقضان للمدى الزمني الذي كتبت فيه، ويمكن للقارئ أن يتحسّس «الغبطة النفسية» و«اللذة المعنوية» اللتان تمسحان الألم الجسدي والعذاب المادي، وهما تغمران الشرق أكثر من أي زمن مضى، وتسكبان في جماهيره روح الثورة على «هياكل الوهم ومعابد الأباطيل»[2]. فقد اجتاحت بلاد الشرق حركة تجديد أطلقتها من عقالها «مناجل الحرب[3] ومحاربه»، حينما قلبت الطبقة الجامدة التي رسختها عصور طوال من الظلم والاستبداد، «فحبست عن أهل الشرق نور الحياة وقبرتهم مقيدين في أصفاد من الأوهام والأباطيل»[4]. وعلى الرغم أن مصر لم تسلك طريق الانقلابات كما حدث في تركيا الكمالية أو في أفغانستان أو في إيران؛ حيث سارت بخطى ثابتة، لكن ذلك لم يحل دون اتساع خطاها في حركة التجديد والسير نحو المدينة الغربية[5]. هذه النهضة الفكرية والخلقية والاجتماعية، التي تتآزر أبعادها لدفع النهضة السياسية، وبذلك ينفتح سبيل الحرية أمام الشرق، ليست وليدة اللحظة؛ بل تعود مقدماتها إلى أكثر من مئة عام. وما الاضطراب الذي يشاهد في نواحي تلك النهضة إلا علامة على وجود بعث حقيقي،

---

(1) المصدر نفسه، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص100.

(3) المقصود هنا الحرب العالمية الأولى.

(4) المصدر نفسه، ص96.

(5) المصدر نفسه، ص106.

أشبه بعملية البناء التي نشاهدها في المباني الحقيقية؛ حيث تسود الفوضى والخلط في البداية، ولكن مع ارتفاع البناء تختفي الفوضى تدريجيًّا ويسود النظام، حتى يكتمل البناء روعة وجلالا[1].

في الطرف القصي من هذا المشهد النفسي الذي يلف مقالات «الشرق الجديد»؛ حيث توازن مشاعر الغبطة النفسية واللذة المعنوية تلك اليقظة المرعبة للشباب الذي درس في أوروبا وبشّر بحضارتها عندما عادة إلى وطنه، وما زال يؤمن بحرية العقل والتفكير والبحث. أولئك الشباب الذين صدموا من كيفية استخدام أوروبا للعلم من أجل إذلال الإنسانية وإهدار كرامتها، ودهشوا من بقاء أوروبا على تعصبها الديني منذ القرون الوسطى، وثاروا على إعاقتها شعوبًا بأكملها عن الوصول إلى العلم والمعرفة لتحقيق الترف المادي[2].فبعد أن وقف هؤلاء الشباب على أوجه تصور الحضارة الغربية بدأوا يبحثون في تراث الماضي الإسلامي، واثقين أنهم سيجدون «ضياءً روحيًّا هم وحدهم القديرون على بعثه من جديد؛ لأن اتصاله بروحهم دون روح الغرب هو الذي يذكي ضياءه»[3].

بعد أن سخر محمد حسين هيكل من مقولة كيبلنج الشهيرة، شرع في استعراض تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب الموغل في القدم، ويتضح من عرضه أن المجال السياسي-الاستراتيجي قد حاز الجانب الأكبر من تركيزه. يبدأ هيكل عرضه التاريخي بالمد والجزر بين مصر واليونان وروما، وكذلك بين مصر وفينيقيا، وبين فينيقيا واليونان والرومان في عصور الوثنية، ثم يعرض لظهور المسيحية في فلسطين وإقبال الطوائف المضطهدة عليها في روما، حتى صارت المسيحية هي الديانة الرسمية للدولة، ثم انتقلت

(1) المصدر نفسه، ص104-105.

(2) المصدر نفسه، ص253.

(3) المصدر نفسه، ص259.

منها إلى البلدان الخاضعة لها كمصر والشام واليونان[1]. وبعد ذلك يتبع ظهور الإسلام في جزيرة العرب وامتداد سلطانه في أقل من قرن من الزمان من أواسط آسيا حتى جنوب فرنسا، وتأسست بذلك إمبراطورية مترامية الأطراف، قلصت الحضارة اليونانية-الرومانية، وجعلت المسيحية «خائفة تترقب» إزاءها[2]. وطوال تسعة قرون استغرقتها الحروب الصليبية، فشلت جهود أوروبا لغزو الإسلام وأهله بسبب جمود النصرانية؛ إذ صادرت الكنيسة حرية العقل والضمير وقيدت الوجود بأغلال من حديد جعلت الناس يؤمنون أن الجمود سبيل الخلاص. أمّا الإسلام فقد ألغى أيّ وساطة بين البشر وخالقهم وأقر حرية العقل والشعور وحدد سلطات الحاكم ليكون مجرد وكيل ذي صلاحيات محدودة[3]. أما بعد انتشار الحكم التركي الذي استمر لقرون متمادية فقد ارتفعت أسوار من حديد عزلت الشرق عن الغرب؛ وقد لعب وجود الأتراك دورًا مزدوجًا؛ فقد زادوا البلدان الإسلامية جمودًا في الفكر والعقيدة؛ إذ أدّوا دورًا موازيًا لدور الكنيسة في العصور الوسطى؛ إلا أنهم شكلوا تهديدًا للوجود الأوروبي بتوسعاتهم؛ وبالتالي كانوا مهماز الإصلاح الديني وما نتج عنه من نهضة فلسفية[4]. لا غرو إذن أن يقرر محمد حسين هيكل في تهكم أن أوروبا يجب أن تحفظ لتركيا «فضلها الأول في القضاء على الدول الإسلامية بالجمود، وفي تمهيد الطريق للبعث الأوروبي وللحضارة الغربية المعاصرة»[5].

أسفر انعتاق أوروبا من السلطان الفكري والديني للكنيسة الذي نتج عن حركة الإصلاح الديني، عن نهضة في الفن والأدب، ما لبثت أن

---

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص17.

(3) المصدر نفسه، ص20-21.

(4) المصدر نفسه، ص25- 26، 28-29.

(5) المصدر نفسه، ص27.

تضافرت معها نهضة علمية، انعكست على مجال الاختراع، فقادت إلى ثورة صناعية. وأحدثت الثورات الدينية والأدبية والفنية والعلمية انقلابًا في أساس الاجتماع ونمط الحكم في أوروبا، وبذلك اكتملت الأسس الأربعة لحضارة أوروبا الحديثة، ألا وهي العلم والصناعة والقومية والديمقراطية[1]. يتساءل هيكل بعد تحليله السابق للتشكّل التاريخي لهذه الأسس عن الوجه الذي ستقابل به أوروبا الشرق حينما تتصل به من جديد، وذلك بعد العزلة التي فرضها الحكم التركي على الشرق؟ فهل ستعمل كالحضارات السابقة، الإسلام والمسيحية، على نشر أسس حضارتها في الشرق؟[2] لم تحاول أوروبا نشر مبادئها؛ وإنما قصرتها على حدودها، ولم تتعرف الحضارة الغربية على العالم إلا رغبة في إقحام الصناعة على البلدان المختلفة، يحركها في ذلك الدافع المادي الذي جعل الحضارة الغربية مكافئة للاستعمار في ربوع الشرق[3]. وقادت القومية، التي تأسست على شعار الديمقراطية داخل أوروبا إلى تنافسها وتكالبها على المستعمرات ومناطق النفوذ[4]، وبم يتم السعي إلى حصول نوع من التعاون بين الدول الأوروبية على نشر العلم والحضارة. نعم، تم إرسال البعثات التعليمية الأوروبية التي وفدت إلى الشرق طليعة الغزو الاستعماري لبلاده، فعلى الرغم من تضييق الحكومات الأوروبية لنطاق التعليم الديني، عقب انتصار الدولة في صراعها مع الكنيسة، إلا أنها شجعت هذه البعثات، وكانت كلها دينية، وحرصت على حمايتها، واتخذتها أداة من أدوات الاستعمار، بحيث يمكن «اعتبار البعثات التعليمية الدينية غزوة منظمة وجهتها أوروبا إلى الشرق لغايات سياسية»[5].

(1) المصدر نفسه، ص46ـ47.

(2) المصدر نفسه، ص49.

(3) المصدر نفسه، ص51.

(4) المصدر نفسه، ص54.

(5) المصدر نفسه، ص60.

في حين كانت الأذرع الثقافية للغرب تضعضع إيمان الشرق بذاته، وتسعى إلى إقناعه أنه قاصر عن الإنتاج في ميادين العلم والأدب، كما حاولت أن تقنعه بأن كل ما لديه من مظاهر الحضارة مستعار من الغرب، كانت الصناعة الغربية تغزو أسواق الشرق، وعمد الغرب في سياسته الاستعمارية إقامة كل العقبات في وجه إنشاء صناعات في بلدان الشرق، ليقتصر على إنتاج الشرق على استخراج المواد الخام التي تحتاج إليها صناعة الغرب[1].

يهدف محمد حسين هيكل من عرضه الطويل والمعضل لعلاقة الشرق بالغرب إلى إبراز نتيجتين، لا يدعان مجالًا للشك في إيمانه بالليبرالية وتقديمه قراءة ليبرالية للتاريخ:

أولها: أن حرية العقل والضمير والشعور التي تقود إلى البحث العلمي الحر هي أساس التقدم في كل حضارة، وقد أدى الحفاظ عليها إلى ازدهار الإسلام في عصوره الأولى، وقاد خنقها إلى الغرق في عصور الانحطاط والجور والتخلف، ويصدق ذلك على أوروبا أيضًا.

ثانيهما: أن سياسات أوروبا الاستعمارية خانت بشكل عملي قيمها ومبادئها، فلم تسع إلى نشر أسس حضارتها في بلدان العالم، وإنما أضعفت الروح المعنوية وقتلت معنى الاعتماد على النفس وحطمت المعاني السامية والمثل العليا في كل أرض نزلت فيها بغرض الاستغلال الاقتصادي[2].

بعد أن قدم محمد حسين هيكل تحليله لتاريخ العلاقة مع الغرب ومجالها، لم يعمد إلى تعديل بديل الأخذ عن الغرب، مثلما فعل طه حسين، ولا حتى إلى تقديم بديل آخر، وإنما حاول إرساء أسس استراتيجية، أو فلنقل خطة عمل لتجاوز الوضع التاريخي المأزوم والبدائل المستهلكة

---

(1) المصدر نفسه، ص65-66.

(2) المصدر نفسه، ص69.

التي أفرزها. تتميز هذه الاستراتيجية بسمتين رئيستين، الأولى: أن ثمّة عملية التفاف وأخذ بزمام المبادرة عن طريق تغيير مجال اللقاء مع الغرب، فبدلًا من أن يكون المجال السياسي ـالاستراتيجي هو أرضية اللقاء سيصبح المجال الفكري ـالحضاري هو تلك الأرضية؛ أما السمة الثانية، فهي الطابع النقدي لهذه الاستراتيجية التي يزداد نقدها عمقًا مع كل خطوة تخطوها على طريق تجاوز الوضع التاريخي المأزوم في اتجاه الوصول إلى ما يسميه هيكل بالحضارة الجديدة. وتتكون هذه الاستراتيجية من الخطوات الآتية:

1ـ **تغيير مجال اللقاء بين الشرق والغرب:** انتقد هيكل الاتجاهات السياسية التي سادت الشرق قبل الحرب العالمية الأولى، وأبرزها الاتجاه الذي يسلّم بادعاءات الغرب أن الشرق غير مؤهل لحكم نفسه، وأنه لو ترك لنفسه لانتشر فيه الاستبداد والظلم والانتقام والرشوة والفساد، وبالتالي فعليه أن يسلّم القيادة للغرب ليتعلم كيف يحكم نفسه. وكذلك الاتجاه الذي ثار على سلب حرية الشرق من قبل الغرب وطالب بهذه الحرية استنادًا إلى مبادئ الثورة الفرنسية، ولكنه اتخذ من ضرب المصالح الأوروبية ببعضها وسيلة لهدفه. فالاتجاه الأول، من وجهة نظر هيكل، يتنافى وطبائع الأمم، والثاني غير مجد وغير مثمر، وهذا يعني أنّه إذا أردنا مقاومة استعمار الغرب، فلا بدّ من تقوية الروح المعنوية وإعادة بناء الثقة في الذات عن طريق العمل على تأسيس حركة أهلية منظمة تعمل عملًا شاقًّا متصلًا لبناء ما يمتلكه الغرب من مقومات الحياة أي العلم والفن والأدب والصناعة[1]. وهكذا ينقل هيكل ميدان المواجهة إلى الفكر والثقافة بدلًا من السياسة والحرب.

2ـ **نقد البدائل الفكرية حول العلاقة مع الغرب:** وجه هيكل انتقاداته في البدء أنصار الدعوة إلى محاكاة الغرب باستعارة مظاهر حضارته وإرسال

(1) المصدر نفسه، ص66ـ67.

البعثات العلمية للغرب، باعتبار أن هذا البديل هو رد الفعل التلقائي الذي يصدر عن الطرف الضعيف، دون روية أو تدبر، وذلك تحت وطأة مجابهة الحضارة الغازية؛ لأن «الأخذ بوسائل العمل لمجابهة الحضارة الغازية أسرع من التفكير في التغلب على أسباب الضعف» الذي يستلزم القدرة على محاسبة النفس والاطمئنان والهدوء، و لا يمكن لتلك العوامل أن تتوافر في ظروف المواجهة[1]، كذلك لم يسلم أنصار الحفاظ على القديم باعتباره السياج الحامي للجماعة من نقد هيكل وتهكّمه، فقد فسد القديم فسادًا يستحيل معه البناء فوقه، كما «ملّت مصر وملّ الشرق الإقامة في الأطلال الخَرِبة المتخلفة عن الماضي»؛ بل إنّ دعاة الحفاظ على القديم، أو عُبَّاد الأطلَال كما يصفهم هيكل، ليسوا في حقيقة الأمر مخلصين في إيمانهم بالقديم، فهم يمارسون الرياء مع أنفسهم ومع الناس حينما يدعون للقديم، أو حين يزعمون أنهم يحاربونه، في حين أنهم يربون أبناءهم ويعلمونهم على الطريقة الحديثة، مما يدفع هؤلاء الأبناء إلى محاربة هذا القديم عندما يكبرون؛ حيث لا يقفون على أطلال الماضي التي يدعو أنصار القديم إلى التمسك بها والحفاظ عليها[2]؛ بل يرى هيكل أن الوسطية التوفيقية التي تدعو للأخذ بما يصلح عن الغرب وترك ما لا يصلح، ليست بديلًا عمليًّا على الإطلاق، فالحدود بين ما يصلح وما لا يصلح مرنة مطاطة تختلف من فرد إلى آخر، وفي ظلّ عدم وضوح تلك الحدود وعدم الاتفاق على معايير الصلاح «ومادامت الجماعة ضعيفة، فهي تضطرب كل يوم إلى ناحية ما يقول به فرد من الأفراد»[3].

3- **نقد الغرب أو محاكمته وفقًا لقيمه:** يشدد هيكل على مشاعر الصدمة التي أصيب بها من درسوا من أبناء الشرق في الجامعات الأوروبية

---

(1) المصدر نفسه، ص62.

(2) المصدر نفسه، ص92-93.

(3) المصدر نفسه، ص94.

عندما عـادوا إلى بلدانهم، وقد خيل إليهم أنهم وقفوا على أسـرار تفوّق الغرب، وبدأوا ينشرون في بلدانهم أسس الحضارة كما رأوها في الغرب، ويدعون إلى نقل مظاهرها. وقد نبعت هذه الصدمة من ظاهرتين تتناقضان بشكل واضح مع أصول الحضارة الغربية، فعلى خلاف الحضارات التاريخية التي كانت تسعى لنشر ثقافتها في البلدان المفتوحة، شن ممثلو الحضارة الغربية في الشرق (السلطات الاستعمارية) حربًا منظمة بلا هوادة على كافة المحاولات لتأسيس حرية العقل في الشرق بالاستناد إلى نظام جامعي يحرر البحث العلمي الحر من كل قيد سوى قيود المنتج العلمي. أما الظاهرة الأخرى فهي تشجيع المستعمرين لحركات التنصير التي انتشر دعاتها في المدن والقرى لنشر مبادئ المسيحية، وعملوا على انتقاد الإسلام، وذلك على الرغم من أنّ أوروبا ترفع شعار العلمانية وتضيّق الخناق على التعليم الديني داخل حدودها. وترافقت هاتان الظاهرتان مع أمرين آخرين، وفق تحليل هيكل، وهما: استمرار التعصب الديني الذي تغذيه روح الحروب الصليبية التي كانت بادية للعيان في تصريح اللنبي عند دخوله القدس؛ وكذلك تصدير أوروبا لأسرار ما أنتجته الرغبة في الربح المادي فيها، كتجارة الرقيق الأبيض والكحول ومواد الزينة، «ولم يقدم الغرب إلى جانب هذا من صالح ثمرات حضارته ما يستر سوآتها هذه»[1]، لقد كان الغرب أول من داس بالأقدام القيم والمبادئ الإنسانية، التي أفرزتها حضارته.

4- **التحليل الحضاري وبعث حضارة الشرق:** بعد أن انتقل هيكل من انتقاد بدائل العلاقة مع الغرب إلى انتقاد الغرب ذاته؛ أي من نقد الصور إلى نقد الأصل، عمد إلى سحب مناقشة العلاقة مع الغرب إلى أرضية النقد الحضاري، وذلك على خلفية تاريخ الحضارات القديمة.

فهو يؤكّد في البداية أن ما يمر به الشرق من ظروف وأحـوال، دفع

(1) المصدر نفسه، ص251.

بعضهم إلى الاعتقاد بأنّ الحضارة الغربية في طريقها إلى إفناء حضارة الشرق، أو أن الشرق بحكم طبيعته سيصبح تابعًا للغرب إلى الأبد، وهذه الأحـوال التاريخية نفسه قد خضعت لها المدنيات السابقة، الفرعونية والأغريقية والفينيقية؛ حيث أصيبت بما أصيبت به حضارة الشرق[1]. ولفهم هذه الدورة التاريخية التي مرت بها هذه الحضارات يشرع هيكل في استجلاء مفهوم الحضارة ذاته، فليست الحضارة هي تلك المظاهر المتعلقة بالشكل أو الملبس أو الحياة المادية؛ بل تلك آثار لجوهر الحضارة الذي هو روح وإيمان وتصوّر لعلاقة الفرد والجماعة بالوجود، وتخضع لهذا التصور ألوان التفكير والإحساس وترتبط بشكل دقيق بأفكار معدودة يعود لها الفضل في التطورات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تنشأ في كنف حضارة ما[2]؛ ولذلك تقاس الحضارة بدرجة رقي العلوم والفنون والآداب، المستمدة من الحيوية الإنسانية، التي ترتقي بالإنسانية لتسمو في مدارج الرقي البشري نحو الكمال ولا تقاس بالقوة الحربية أو التقدم الصناعي[3].

يستند هيكل إلى هذا الفهم للحضارة في تحليله للحضارة الغربية، فالعلم الذي يشكل روح الحضارة الغربية، قام على هدم أسس الحضارات التي نشأت أوروبا في كنفها، كالديانة المسيحية التي حاربها العلم وحاول الحلول محلها. ومشكلة العلم أن جانبه النظري دخل مرحلة تحقيق وتمحيص بعد أن فقد الناس ثقتهم بقدرة العلم على حل لغز الوجود وأسـراره، فضلًا عن أن جانبه التطبيقي سيتوقف في يوم ما عن مواصلة الاختراع والابتكار، ويبدأ في دور النقد. ومن هنا يمكن فهم هذا التعطش النفسي في أوروبـا وأمريكا، عندما أيقن الناس أن العلم عجز عن توفير

(1) المصدر نفسه، ص114ـ116.

(2) المصدر نفسه، ص116ـ117.

(3) المصدر نفسه، ص87.

الغذاء النفسي والروحي للشعوب الغربية ولا مفر من اللجوء إلى أديان الشرق القديمة، للحصول على هذا الغذاء[1].

ولكن بعد أن هيأ هيكل مسرح الحضارة ليلعب فيه الشرق دورًا يعيده إلى التاريخ من جديد، فلا بدّ من أن يطرح السؤال عن حال الشرق في الوقت الحاضر، ويرى هيكل أن اندفاع الشرق إلى تقمّص مظاهر مدنية الغرب، سيؤدي إلى وقوع صراع بين القديم الموروث والحديث المستعار، وقد يولد ذلك شرارة الإلهام التي ستنتج الفكرة الجديدة، أو ما يسميه هيكل «كلمة الحق» التي ستعيد تفسير الوجود، وتؤلف بين المظاهر المستعارة للحضارة الغربية والأصول الثابتة لحضارة الشرق[2].

بيد أن هيكل لا يحدثنا بأي تفصيل عن كيفية خروج الشرق من سباته، أو بعبارة أدق عن كيفية تولد الإلهام من الصراع بين القديم والجديد، أو عن كلمة الحق التي ستشكّل روح الحضارة الصحيحة، وإنما يتركنا مع يقينه الجديد بأن العالم الإسلامي يتحمّل مسؤولية القيام بهذا الدور؛ إذ إنّه يستطيع أن يمدّ يدًا للشرق ويدًا للغرب بحكم موقعه الجغرافي، بحيث يرتفع بأولئك وهؤلاء لبلوغ الحضارة الصحيحة التي تستطيع أن تدرك وحدة الوجود[3].

3ـ منى أبو الفضل: (Where East Meets West)

قبل الشروع في تحليل مكونات البديل الذي طرحته منى أبو الفضل عن العلاقة بين الشرق والغرب، تجدر الإشارة إلى ملاحظة منهجية، ألا وهي أن هذا البديل يثير إشكالية ترتبط بتصنيفه؛ حيث إنّ أفكاره ومدركاته

(1) المصدر نفسه، ص117ـ 118، 120.

(2) المصدر نفسه، ص121.

(3) المصدر نفسه، ص259.

وإحساساته تنتمي من حيث المنبع الذي تنحدر منه إلى الفكر المصري أو العربي المعاصر، أمّا من حيث اللغة التي يصب فيها تيار الأفكار والإدراكات، فهو لا ينتمي إلى أدبيات الفكر السابق بالمرة. ولعل إشكالية تصنيف انتماء هذا البديل إلى الداخل أو الخارج نابعة من الطبيعة المركبة لهذا البديل؛ فلو استرجعنا جوهر هذا البديل حسب توصيف توينبي له، لوجدنا أنه محاولة لبث الدعوة إلى الأديان الشرقية القديمة في الوسط الثقافي اليوناني-الروماني، وذلك عن طريق استخدام القوالب الفكرية والجمالية لهذا الوسط الثقافي المغاير، ومن هنا تبرز المفارقة بين الظاهر والباطن، والشكل والمضمون، واللغة والفكر.

وستزداد درجة التركيب في هذه الحالة بسبب صورته لدى منى أبو الفضل؛ إذ يتخذ البديل عند أبو الفضل هيئة عمل أكاديمي، ويمكن القول إنّه مشروع الفكر الغربي من المنظور الإسلامي.

ولما كان هذا العمل الذي نحن بصدده قد جاء في سياق دعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي للباحثين المسلمين في كافة أنحاء العالم كي يسهموا في بلورة موقف إسلامي أصيل من المعارف الغربية على المستوى المفاهيمي والمنهاجي[1]، فضلاً عن أنه يتضمن مقترحات منهجية عرضتها منى أبو الفضل لتوضيح أسس وآليات القيام بمشروع الفكر الغربي[2]، فهو دعوة موجهة إلى من سيدعون؛ لذا نجد أنّه يتركب من حوارين أو خطابين يلتقيان حينًا ويفترقان حينًا آخر، عن موضوع الدعوة (الغرب) وأسلوب الدعوة (إسلامية المعرفة)، لكنهما يشكلان في كل حين لُحْمَة هذا الطرح وتماسكه.

ستنعكس الطبيعة التركيبية للبديل الثالث الذي طرحته منى أبو الفضل

---

(1) Mona Abul-Fadl, **Where East Meets West: The West and the Agenda of the Islamic Revival**, p3.

(2) Ibid, p4.

على إدراك اللحظة الحاضرة أو أنطولوجيا الحاضر لديها، والتي تلخص جوهر إشارة الرئيس التشيكي السابق فاتسلاف هافل (تلك الإشارة التي أوردتها منى أبو الفضل) إلى «المجال الداخلي للحقيقة» (inner realm of truth)، وهو المجال الذي عرّفته بأنه تطلع الروحانية المتأصلة في الفطرة الإنسانية إلى أن تمتد إلى المجال العام. وتؤيد أبو الفضل وجهة نظر هافل في إرجاع انهيار النظم الشمولية في الكتلة الشرقية، ليس إلى النصر الإيديولوجي لليبرالية الديمقراطية، وإنما إلى ذلك السعي الأزلي للكرامة والروحانية، التي تفجرت في عصر سادت فيه المادية. وتضيف إلى ذلك أن السعي إلى الروحانية يبرز نفسه في الاضطرابات التي تشهدها المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، التي تؤكد النداءات المتصاعدة فيها من أجل تغيير نظامها القيمي، إلا أن الحرية السياسية قد خلقت من المشكلات الفكرية والاجتماعية، ما لا تستطيع تلك المجتمعات تجاوزه[1].

وتؤدي هذه الروحانية المتأصلة في الفطرية دورًا مزدوجًا في طرح منى أبو الفضل.

فهي تفسير حالة الورطة أو الإخفاق التي تعيشها الحداثة والتنوير الغربيان اللذان وقعا في أسر منظور معرفي اختزالي[2] ينكر حقائق الألوهية والروح، ويمثّل ذلك حالة الجوع الروحي نفسها بلغة توينبي، كما تفسر الروحانية أو المجال الداخلي للحقيقة حالة الفوران والاجتهاد الإسلامي في المجتمعات الإسلامية، على حد وصف أبو الفضل، وقد انعكس ذلك من الناحية الفكرية في الوجهة الجديدة التي دارت فيها النقاشات حول الغرب في دوائر المثقفين المسلمين. إذن بدلًا من الدفاع عن الإسلام وإثبات أنّه ليس عقبة في وجه التقدم الغربي، صار الأكاديميون المسلمون

(1) Ibid, p101.
(2) Ibid, p29.

يهاجمون معايير الحداثة الغربية من جهة صلاحيتها الأخلاقية والمادية لتقدّم المجتمعات الإنسانية[1].

إذا كان انفجار الروحانية المتأصلة في الفطرة أو في المجال الداخلي للحقيقة يشكّل جوهر اللحظة الحاضرة، لدى أبو الفضل، فإن أبرز سمات هذه اللحظة على الإطلاق هو ذلك التزاوج بين الاختراقات التي فاقت حدود الخيال في مجال الاتصالات والمواصلات؛ حيث أصبح الكون قرية واحدة عالمية أساس العيش فيها الاعتماد المتبادل، وبين الثورة الهائلة في المدركات والتطلعات والمفاهيم على مستوى الكوكب، بحيث صار من العسير القبول بفكرة الصراع بين الإرادات وفرض إرادة وافدة على إرادات الآخرين. وتلقي هذه السمة المزدوجة عبئًا هائلًا على كاهل المفكرين والباحثين المسلمين تجاه الأمة وتجاه الإنسانية، للتقدم والمشاركة في مواجهة الاختلالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على مستوى الكوكب[2].

يأتي التعرض لتاريخ العلاقة بين الشرق والغرب من قبل أبو الفضل، في سياق تناولها لحركة صعود الهيمنة الغربية وهبوطها، ومعها المنظور الحضاري للغرب.

تنامت قوة أوروبا في مطلع القرن السادس عشر، حتى استطاعت السيطرة على العالم مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وتشكل نظام عالمي وفقًا لنموذج والرشتاين. ففي قلب هذا النظام يوجد غرب أوروبا، وعلى الهامش ثمّة جمع من مناطق مختلفة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ومع وجود خلل في ميزان القوة لصالح الغرب، كما تجسد في المشهد الكولونيالي، لم يكن من المتوقع أن يسود التكافؤ

(1) Ibid, p10.
(2) Ibid, p81-82.

عملية التبادل الثقافي بين الشرق والغرب، وحتى حينما استطاعت بعض الثقافات الإقليمية أن تقاوم الاكتساح الثقافي الغربي الذي لم يتمكن من اقتلاع جذورها، فإن تلك الثقافات تشبعت بمقومات الثقافة الغربية التي غمرت الجذور والفروع والثمار[1]. وفي القرن العشرين، صارت الثقافة الغربية هي الثقافة السائدة، واتخذت طابعًا عالميًّا بحيث جسدت برامج التنمية الوطنية في العالم الثالث تطلع شعوبها لتحقيق الحداثة الغربية في حياتها القومية، لكن تحول الثقافة الغربية إلى ثقافة عالمية تمارس تأثيرها، بخيرها وشرها، على شعوب العالم ترافق مع انخفاض درجة التفاؤل في إمكانية تحقيق الحداثة الغربية لوعودها في تحقيق الرقي والتقدم والسعادة. وظهر قلق شديد إزاء قدرة التقاليد الثقافية الغربية، كما تجسدت في الفلسفة واللاهوت، التي كان يتم بث النشاط والفاعلية فيها بصورة دورية كلما أصابها الإرهاق والاستهلاك، على مواجهة متطلبات المرحلة الثانية الجديدة. وهكذا انتشر الاضطراب والشك في المسلمات الفكرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، في ما عرف باسم ما بعد الحداثة[2].

ولعل الحسنة الوحيدة في حالة الفوضى والاضطراب والتشكيك في المسلمات الفكرية للحداثة الغربية من وجهة نظر أبو الفضل، أن درجة انفتاح العقل الغربي قد ازدادت، وكذلك ميله إلى إعادة اكتشاف ذاته وتاريخه. إن الغرب يحاول تذكر ماضيه بشكل يسمح باستيعاب عناصر جديدة كان موروث الحداثة والتنوير قد أقصاها كلية من دائرة البحث والاستقصاء؛ بل إنّ الغرب يسعى إلى الانفتاح على الثقافات والتقاليد الفكرية غير الغربية، لا بقصد الدراسة الإنثروبوجية كما تم في السابق؛ بل بروح التعليم والإفادة من هذه الثقافات في مواجهة المشكلات الغربية[3]. لكن موروث العلاقة بين الإسلام والغرب، وما كان بينهما من مصادمات

(1) Ibid, p25-26.
(2) Ibid, p26.
(3) Ibid, p27.

في الماضي القريب والبعيد، يضع عراقيل في وجه اتخاذ الغرب لموقف منفتح تجاه الإسلام أيضًا، مثلما هو الحال مع الثقافات الأخرى. وتدفع هذه المفارقة بين حالة الانفتاح الحاضرة في الغرب على الثقافات الأخرى وبين الموقف الإشكالي من الثقافة الإسلامية منى أبو الفضل إلى الاعتقاد بأن المبادرة في هذا المقام يجب أن تأتي من قبل المسلمين لدفع عجلة انفتاح الغرب على الإسلام[1].

يتضح من العرض السابق لتاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب مدى استئثار الجانب الثقافي أو بعبارة أدق جانب الهيمنة الثقافية باهتمام أبو الفضل، وهو ما سيؤسس لاقتراحها اتخاذ الثقافة كمجال أو أرضية جديدة للقاء بين الشرق والغرب بدلًا من السياسة، «سُتحل قضية اللقاء مع الغرب... إلى ما وراء الميادين السياسية والاقتصادية، إلى المجال الفكري والثقافي؛ حيث يعتقد أنها تنتمي بحق إلى ذاك المجال»[2]. يتضح من تحليل أبو الفضل لما تسميه بالأمر أو الواجب الثقافي (cultural imperative) الأسباب التي تجعل من اللازم نقل أرضية اللقاء إلى الثقافة بدلًا من السياسة، فقد وصل المجال السياسي إلى نهاية مسدودة بسبب نمط التفاعلات بين الفاعلين، ألا وهو الصراع بين مراكز القوى المختلفة على السلطة والنفوذ؛ حيث سيؤدي ظهور قوة أو قوى جديدة إلى الانتقاص من مكاسب الفاعلين الآخرين في ظل نموذج السيطرة أو الإخضاع، وبالتالي سيؤثّر ذلك على ارتفاع مستوى الصراع في الموقف؛ بل في مختلف التفاعلات بإجمالها.

وهذا النمط من التفاعلات غير مقبول، ليس بسبب صعوبة تغييره نظرًا إلى طبيعة النظام الدولي والحقائق التاريخية القائمة على الأرض داخل المجتمعات الإسلامية؛ بل لأنّ المسلمين يلعبون فيه دور الطرف المتلقي أو الضعيف، بسبب ميكانيزمات الغرض (inposition) والإغواء

---

(1) Ibid, p28.
(2) Ibid, p12.

(seduction) التي تحكمت فيهم[1]. وسيساعد الالتفاف حول انسداد المجال السياسي بتحوّله إلى ميدان الثقافة، إلى إخضاع نمط التفاعلات لمباراة غير صفرية تتحقق فيها مكاسب الجميع، فلا يؤدي تصحيح الخلل في التوازن بين مراكز الثقافة المختلفة لصالح المراكز الأضعف إلى خسارة الغرب، ولن يؤثّر ذلك في انتقاص مكاسبه؛ بل سيتمكّن من تحقيق مكاسبه[2]. تفسر أبو الفضل الانتقال من نمط المبارة الصفرية إلى المبارة غير الصفرية، عبر تغيير أرضية اللقاء، بأن المعرفة مدخل للفضيلة والحكمة، وأن الدعوة الجديدة (new d' awah) -تقصد بذلك إسلامية المعرفة- تتنازل عن أيّ مطامع في السلطة أو النفوذ في سبيل الوصول إلى الحقيقة؛ ومن هنا؛ فإننا نجد أن تمنح الأولوية لسياسة الثقافة والإعمار الثقافي بدلًا من ثقافة السياسة والصراع على السلطة[3].

يستتبع تغيير مجال اللقاء بين الإسلام والغرب إعادةَ صياغة بنود العلاقة بينهما في اتجاهين، ولعل ذلك هو الغرض الأساس من تغيير مجال اللقاء، عند أبو الفضل.

أولا: تجاوز الثنائية التقليدية (الإسلام والغرب) التي تحمل مضامين المواجهة والصراع والعداء التاريخي في اتجاه بناء شراكة تاريخية بين هذين الطرفين؛ وسيكون لهذا الاتجاه أولوية بالنسبة إلى المسلمين الذين لا يرون أنفسهم في حالة مواجهة مع الغرب؛ بل يرون أنّ العلاقة الحاكمة مع الغرب هي علاقة تفاعلية.

ثانيًا: نقل موضع التركيز في العلاقة من أطرافها إلى قضاياها، بحيث يكون مناط التمييز هو العنصر الأخلاقي دون العامل التاريخي.

---

(1) Ibid, p17-18.

(2) Ibid, p17, 19.

(3) Ibid, p28.

هذا التوجه يجعل العلاقة مع الغرب تستشرف آفاق المستقبل، بدلًا من النكوص للماضي؛ حيث لا يمكن معاملة الغرب باعتباره كتلة صماء، إلا أنّـه لا بدّ من التمييز بين عناصر وثنية يتعين تحديدها واستبعادها، وعناصر ذات اتجاه إنساني متمحور حول الإله، يتعين تهذيبها وتدعيمها[1].

ويتضح أخيرًا الغرض الاستراتيجي من تغيير أرضية اللقاء لدى أبو الفضل، وهو أن اللجوء إلى توازن العقل والقيم يمنح فرصة كبيرة لاستبعاد عملية الهيمنة والخضوع، بحيث يؤدي إلى تصحيح الاختلالات في توازن القوى، وما يحدثه من خلط بين السلطة والغاية، أو بين القوة والحق[2]. ويفسر هذا الغرض الاستراتيجي التناقض لدى أبو الفضل بين استبعاد السياسة والقوة من العلاقة وبين التعبير عن اللقاء مع الغرب باعتباره الثغر الذي يقف عليه كل مسلم بغرض حماية الجماعة وحراستها[3].

قبل الشرع في تجميع مكونات البديل الثالث كما يتضح في عمل منى أبو الفضل، لا بدّ من التعرض للمعوقات التي تقف في وجه ذلك البديل، كما حددتها هي بعناية ودقة شديدين؛ حيث تؤكد أنّ التحديات أو المعوقات الحالية لإسلامية المعرفة (البديل الثالث عند توينبي) لا تنبع من الغرب ذاته؛ إذ إنّه عندما تُزال الحواجز النفسية والتاريخية لدى الغرب، ستجد إسلامية المعرفة في الغرب بيئة خصبة تستطيع أن تضرب جذورها فيها.

وإنما تنبع تلك المعوقات من السياق الإسلامي ذاته؛ إذ يسود التوتر الوسط الثقافي في المجتمعات الإسلامية بسبب الانقسام بين أنصار النموذج الغربي الغازي من جهة وبين شرائح واسعة من الجماهير وبعض قطاعات النخبة المثقفة التي بدأ اهتمامها يزداد بالثقافة الأصلية للمجتمعات الإسلامية، ولا شكّ في أنّ هذا الانقسام بين التغريبين والتراثيين، لا يمثل

(1) Ibid, p46-47.
(2) Ibid, p86.
(3) Ibid, p466.

قطيعة كاملة؛ بل تختلط فيه الحواجز والحدود وتتشابك فيه المصادر والأصـول، كما هو واضح في المؤسسة التعليمية، إلا أنّ هذا الانقسام جعل الوسط الثقافي يعاني حالة من الجمود والشلل، ولعل العائق الأهم في هذا الخضم الثقافي، من وجهة نظر أبو الفضل، يأتي من تلك المفارقة الدرامية بين الدوائر الإسلامية التي تتسم بالجمود ورفض التجديد بسبب الحذر والحيطة، أو بسبب المشاعر الدينية الأصيلة، على الرغم من امتلاكها لقابليات التجديد الفكري والثقافي، التي يعيق نقص الكفاءة فيها القدرةَ على تحويلها إلى إمكانات على أرض الواقع، ما يجعلها غير واعية لقابلياتها! وبين الدوائر التحديثية التي تملك القدرات والأدوات اللازمة للقيام بعملية تجديد ثقافي يقدم بديلًا حقيقيًّا، لكنها في حالة قطيعة مع جذورها الثقافية، ويفاقم من أثرها إحساسها الزائف بالثقة، التي تقارب الغرور، لمجاراتها للعصر الحديث[1].

ويمثل طرح منى أبو الفضل في «Where East Meets West» البديل الثالث لدى توينبي خير تمثيل، بحيث يمكن استخلاص عناصر البديل الثالث في غاية السهولة من طرح أبو الفضل.

1- الأخوة الإنسانية: تؤكد أبو الفضل على أنه لا يوجد غرب واحد، فلا ينبغي النظر إلى الغرب ككيان موحد؛ لأن ثمة غرب مسيحي وغرب وثني وغرب علماني، فضلًا عن أن ثمة اختلافًا وتنوعًا في كل فئة من هذه الفئات؛ لذا فإنّ من الضروري إدراك هذا الكيان ذي الأوجه المتعددة وضع تنوّعه واختلافاته في إطار سياقاتها الفكرية والتاريخية[2]. وتهدف إسلامية المعرفة إلى تجاوز تلك الاختلافات الداخلية فضلًا عن الثنائيات الجامعة لها مثل الأنا والآخر، والبحث عن الوحدة بين ثنايا التعددية، ويتأتي ذلك على خلفية مفهوم التوحيد الذي يزيل كافة الإيديولوجيات التي تعترض

(1) Ibid, p29-31.
(2) Ibid, p64.

العلاقة المباشرة بين الإنسان وخالقه، ومن ثم تقسم بني البشر إلى جماعات مختلفة، لكنها تجتمع على فطرة إنسانية واحدة، التي يمثلها الإنسان الديني بوجه عام خير تمثيل، ولا شكّ في أن الإنسان المسلم هو أبرز مصداق من مصاديق هذه الفطرة[1]. ويترتب على تحطيم الثنائيات التاريخية وما تستلزمه من حدود وحواجز أن ينظر إلى الأنا والآخر كمشاركين في عملية تاريخية تؤثر على الجميع ككائنات أخلاقية وأعضاء في جماعات تتأسس على أهـداف وقيم أخلاقية[2]. وبناء على ما سبق يمكن فهم مصطلح «الأمة الوسط» (middle most community) التي تتمتع بالمرونة الكافية لاستيعاب الإنسانية جمعاء، فهي رابطة مفتوحة لكل من يرغب في الدخول فيها، وفي الانتساب إلى مبادئها العالمية، بغض النظر عن الأصل العرقي أو التاريخي أو الاجتماعي[3].

2ـ **الألوهية الحقة**: ترتبط الأخوة الإنسانية في طرح أبو الفضل بمبدإ الألوهية بشكل واضـح، فهي نتاجٍ إزالـة الإيديولوجيا التي تعيق العلاقة المباشرة بين الإنسان وخالقه، فضلًا عن اجتماع بني البشر، وذلك بعد خلع الاختلافات المصطنعة، على «كلمة سواء» التي تعني حرفيًّا الكلمة السويّة؛ أي الكلمة المتوازنة التي يتفق عليها الجميع ويشتركون فيها. وتأوّلها أبو الفضل بحيث تكون قانونًا عقليًّا وأخلاقيًّا مشتركًا أو عامًّا يشير إلى الإيمان بأصل واحد ومصير واحد للنوع الإنساني الذي خلق من نفس واحدة. وبذلك تربط أبو الفضل بين الآيتين الكريمتين: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾[4] و﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[5] [6].

---

(1) Ibid, p76.
(2) Ibid, p77.
(3) Ibid, p110.
(4) سورة آل عمران: الآية 64.
(5) سورة الأنبياء: الآية 92.
(6) Mona Abul-Fadl, **Where East Meets West: The West and the Agenda**

3- اللغة المستعارة: ليس ثمّة شك لدى منى أبو الفضل في انتماء الطرح الخاص بها إلى المجال الديني، الذي أسمته بالمجال الثقافي- الفكري، ومن هنا يتم الحديث عن الدعوة الجديدة. ولم يكن ثمّة شك لديها كذلك في الغرض الاستراتيجي لذلك البديل، ألا وهو مواجهة الخلل في توازن القوى بين المركز والأطراف، عن طريق كسر احتكار الغرب لوضع المعايير الحضارية والقيم الثقافية، بعد إقناعه بأن كسر الاحتكار ليس فيه خسارة له،فإذا تحوّلت اللعبة إلى مباراة غير صفرية يكون الجميع رابحًا؛ ولهذا كان يتعين عليها استخدام لغة الغرب؛ أي لا بدّ من التمكن من اللغة المهيمنة (command of the dominant idiom) بحسب تعبيرها، ويكون ذلك الاستخدام على مراحل؛ أما في المرحلة الأولى، فيهدف اللجوء إلى لغة الغرب المهيمنة إلى اتخاذها واسطة في الاتصال والإعلام، بحيث يصبح صوت المسلمين مسموعًا ومفهومًا أيضًا، أما في المرحلة الوسطى، فيتم دفع اللغة المهيمنة إلى استخدامات جديدة، بما يقود إلى كسر احتكار الغرب لاستخدامها وإحداث تنوعات واختلافات حقيقية فيها، ويكمن التحدي الرئيس في هذه المرحلة في كيفية استخدام اللغة السائدة دون الوقوع في أشراك قواعدها التي ترسّخ هيمنة الغرب. وفي المرحلة الأخيرة، ستصبح اللغة أداة طيّعة في يد المسلمين من أجل القيام بإسهامات حقيقية تفضي إلى فتح آفاق اللغة لفاعلين جدد ووضع معايير جديدة لحوار نقدي وبناء بين كل هذه الأطراف[1]. وهكذا تصبح اللغة خير أداة لتحقيق الغرض الاستراتيجي للدعوة الجديدة أو البديل الثالث، ألا وهو إحداث تغييرات مؤثرة في بنية العلاقة بين الشرق والغرب، بما يحطم هيمنة الغرب ويكسر احتكاره لعملية التخصيص السلطوي للقيم. وعلى الرغم من أن ذلك يتم في ميدان غير مرتبط بالسياسة بشكل مباشر، إلا أن هذا الاستخدام للغة، الذي يعد جوهر البديل الثالث هو عمل سياسي بامتياز.

---

of the Islamic Revival, p75, 77.

(1) Ibib, p87.

الخلاصة

لم يكن الهدف من هذه الدراسة تقديم تصور لتطور الفكر المصري أو العربي المعاصر إزاء قضية العلاقة مع الغرب، ولم يكن الهدف كذلك إجراء مقارنة بين البدائل أو أشباه البدائل التي قدمها المفكرون الثلاثة، وإن كان من الصعب القول بأن الشكل النهائي للدراسة لم يتضمن هذا التصور التطوري للفكر أو أنه جاء خاليًا من المقارنات. لقد كان الهدف الأساسي هو محاولة تحديد الموقع الفكري لمنى أبو الفضل، في ما يتصل بقضية العلاقة مع الغرب، مثلما تجسد في «Where East Meets West»، ومن ثم تم استخدام تعديل توينبي للتصور الخلدوني عن علاقة الهيمنة بين الغالب والمغلوب كسياق نظري، تستقي منه المدركات والمفاهيم الأساسية لهذه المحاولة. وفي هذا السياق النظري، تم القيام بما يسمى في علم الملاحة بعملية التثليث (triangulation)؛ أي تحديد نقطة مشتركة عن طريق مد خطين يمرّان بنقطتين مماثلتين. وكانت هاتان النقطتان هما الموقعان الفكريان لطه حسين ومحمد حسنين هيكل، وجاء تعيين هاتين النقطتين، إيمانًا من الباحث بتأثر منى أبو الفضل بالسياق الفكري للثلاثينات، وتشهد بذلك أطروحتها للدكتوراه، دون أن ينفي ذلك إمكانية تعيين نقطتين مماثلتين، مما سيؤدي إلى توصيف جديد ومختلف للموقع الفكري لمنى أبو الفضل إزاء قضية العلاقة مع الغرب، ولا شكّ في أن هذا يحتاج إلى دراسات مستقلة.

الفكر العلماني
الخصوصية الثقافية والوليمة الطوطمية

ليس هذا البحث بحثًا عاديًّا يتتبع الظاهرة محل البحث استنادًا إلى منهج العلم الصارم ومنطقيته الحادة، وإنما هو أقرب ما يكون إلى تلك المشابهة التي أوردها الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير في مذكراته، تلك المشابهة بين التنقيب عن النفط في طبقات الأرض وبين التنقيب عن المفاهيم والموضوعات في طبقات الفكر. ولا تبدأ عملية استخراج النفط بحفر الآبار العميقة بشكل مباشر، وإنما يتم استحداث ثقوب متعددة غير عميقة، ثم تستخرج منها العينات قبل البدء في الحفر والبناء. ومن هنا، فإن هذا البحث أو تلك الدراسة هي أشبه بثقوب التنقيب التي تستخرج منها عينات الفكر.

ينطلق هذا البحث من إشكالية تتعلق بالفكر -أيًّا كان اتجاهه ومجاله- من حيث شكله ومضمونه. فحينما نذكر كلمة الفكر ينصرف الذهن إلى النشاط الذهني الواعي المجرد الذي يسمو على الواقع ويتجاوز الأحداث، إلا أن الفيلسوف الألماني نيتشه يجعلنا نشعر بالصدمة؛ إذا يقول إنه بعد أن راقب الفلاسفة عن كثب، وقرأ ما بين السطور التي كتبوها، أدرك «أن الجزء الأعظم من التفكير الواعي يجب أن يعد ضمن الوظائف الغريزية، وأن ذلك ينطبق حتى على التفكير الفلسفي»[1]. إذن فالمسافة بين الفكر واللاوعي

(1) F. Nietzsche, **Beyond Good and Evil**, p2.

هي أقرب مما نتخيل، مما يجعل الولوج إلى الفكر من دهاليز اللاوعي أمرًا ضروريًّا.

من ناحية أخرى، فقد كان الإنتاج العلمي حتى عهد قريب يتخذ شكل الرسائل العلمية في ما يرتبط بتقاليد كتابتها المنضبطة، التي تثير السأم في بعض الأحيان، وقد تتخذ شكل الكتب والمقالات الدورية التي تتحرر إلى حد ما من قيود المنهج، وقد تتخذ صورة الدراسات البحثية التي تقدم في مؤتمر علمي، ومنها هذه الدراسة التي نقدمها بين يدي القارئ. ولا شكّ في أنّ من شارك في المؤتمرات العلمية في الآونة الأخيرة، حضورًا أو تنظيمًا، سيدرك بشكل واضح أن الجانب المرتبط بالطعام صار جزءًا لا يتجزأ من المؤتمر العلمي من حيث أوقات الجلسات وتنظيمها؛ بل حتى من حيث نوعية الحضور، بحيث صار المؤتمر -وبحق- وليمة تولم لحشد من الناس يتسارعون على تناول وجبات الوليمة المقدمة فكرًا أو غذاءً. ويدفع ذلك الأمر إلى التساؤل عن أثر شكل إنتاج الفكر على مضمونه، وعن إمكانية أن يكون الشكل الاجتماعي لإنتاج الفكر بابًا آخر للولوج إلى دهاليزه.

ولا يحتاج القارئ لعظيم خيال حتى يدرك أن إشكاليات الفكر من حيث شكله ومضمونه تدفع هذه الدراسة التي تسعى للولوج إلى الفكر من باب اللاوعي للجوء إلى فرويد وتعاليم التحليل النفسي. بيد أن كاتب هذه السطور نفسه لا يعلم ما إذا كانت زاوية النظر التي تعتمدها الورقة هي من قبيل التحليل السيكولوجي أم الإنثروبولوجي. فلنبدأ بتجهيز السرير الذي سوف نخضع فيه المرضى لمنهج التحليل النفسي.

يرى فرويد أن أس الأمراض النفسية التي اكتشفها في مرضاه هي العقدة النفسية المترسِّخة في بقاع اللاوعي والمسماة بعقدة أوديب. وعقدة أوديب هي الإحساس بالخوف والعداء تجاه سلطة الأب، فضلًا عن الرغبة العارمة في إزاحة سلطة الأب والخلاص منه، بغرض الاستحواذ على حب

الأم والسيطرة عليها. فهو إذن صراع على السلطة الأبوية؛ لأن الابن يرغب في إزاحة الأب من أجل أن يحتلّ مكانه فقط، لا من أجل تحطيم هيكل السلطة الأبوية، أما الخوف من الأب فيكمن في ما يسمى بعقدة الإخصاء؛ حيث إنّ انتقام الأب من تمرد الابن على سلطته يتم عن طريق حرمانه من آلة الإنجاب/ تجديد الذات أو إعادة انتاجها.

يستخدم فرويد في كتابه «الطوطم والتابو» مبادئ التحليل النفسي وخاصة عقدة أوديب لفك شفرة عادات وأنظمة ما يسميه بالشعوب البدائية؛ أي إنّه يسحب السيكولوجي باتجاه الإنثروبولوجي. والطوطم هو حيوان مسالم أو خطر له علاقة خاصة مع كامل العشيرة؛ إذ هو الأب الأول للعشيرة والروح الحامية لها، وهو مصدر الوحي. ويقدّس أبناء العشيرة الطوطم ويخضعون لقانون يقضي بألا يقتلوا حيوان الطوطم، وألا يأكلوا لحمه؛ بل يُمنعون من الزواج ببنات العشيرة المرتبطة بالطوطم نفسه[1]. ويُسقط فرويد عقدة أوديب على الطوطمية كتعاليم دينية تعد أساسًا للتنظيم الاجتماعي للشعوب البدائية. فطالما أن حيوان الطوطم هو الأب، فإن الأمرين المحرمين (التابويين) اللذين يشكلان حجر الزاوية في نظام الطوطم، وهما عدم قتل حيوان الطوطم وعدم الاستخدام الجنسي لنساء الطوطم، يتطابقان تطابقًا تامًا مع جانبي عقدة أوديب[2]. بناءً عليه، فإنّ نظام الطوطم هو الرد الاجتماعي المؤسسي الكابح للدوافع النفسية الغريزية/ اللاشعورية لأفراد العشيرة.

واستكمالًا لتركيزه على الدين الطوطمي، صادف فرويد في طريقه أحد الطقوس الغربية التي ألّفت منذ البداية جزءًا عضويًّا من النظام الطوطمي، ألا وهو «الوليمة الطوطمية». واستعرض فرويد بالتفصيل ملامح تلك الوليمة: يتنكر أبناء العشيرة في مناسبة احتفالية بلباس مشابه للطوطم

---

(1) سيغموند فرويد، **الطوطم والتابو**، ص23_24.

(2) المصدر نفسه، ص158_159.

ويحاكونه بأصواته وحركاته لتأكيد التماثل معه، ثم يقتلون جميعًا يدًا واحدة الطوطم ويلتهمون الدم واللحم والعظام. وبعد ذلك يتمّ البكاء على الحيوان المقتول، ويشر عون برثائه بغرض التملص من المسؤولية الذاتية للقتل. إلا أنه بعد هذا الحداد تنطلق صيحات الفرح الصاخبة احتفالًا بالتحرر من جميع القيود وبإطلاق العنان لكافة الرغبات والشهوات[1].

تشكل الوليمة الطوطمية إذن خرقًا احتفاليًّا موقوتًا لمحظور، ويجسد تتابع الحداد والفرح في طقوسها الازدواج العاطفي تجاه الأب؛ فهو من ناحية موضع احترام وتقدير وعاطفة، وهو من ناحية أخرى موضع كراهية وخوف وعداء. ففي الوليمة يتحد الأبناء على الأب لإزاحته عن الوجود والاستمتاع بجسده (وهذا هو مضمون العقدة)، إلا أن تلك الفعلة، التي يتنصل منها كل منهم على حدة، تحيي مشاعر الذنب والإحساس بالندم، وهو ما يولد الحداد والرثاء والألم. غير أن قتل الأب والاستمتاع بملذاته تولّد بسبب خرقها للمحظور وتحررها من السلطوية الأبوية مشاعرَ الفرح أيضًا.

إن ما نحاول في هذه الدراسة استخدام مفهوم الوليمة الطوطمية الأنثربولوجية بمضمونه النفسي، كما استخدمه فرويد، وذلك من أجل دراسة علاقة عينة محددة بين المفكرين العلمانيين بالخصوصية الثقافية. وتلك العلاقة غريبة؛ بل هي غاية في الغرابة، يشي بكنهها تقديم عبد الرحمن بدوي لكتابه عن نيتشه باعتبار الأخير ابنًا عاقًا لعصره، ويمجد عبد الرحمن بدوي تلك العلاقة، فالمفكر هو ابن عصره يحمل سماته وملامحه الوراثية، ولكنه ابنٌ عاقٌ يتمرد على عصره وتقاليده وقيمه، وبذلك يفصح لنا تمجيد بدوي لعلاقة نيتشه بعصره عن علاقته هو -أي بدوي- بعصره، وهي علاقة العلماني بعصره وثقافته، باعتبار أنّه يشكل جوهر عقدة أوديب؟

---

(1) المصدر نفسه، ص167.

بحيث تصبح دراسة ذاك المفكر العلماني وأمثاله، وليمة أشبه بالوليمة الطوطمية التي تقدم فيها وجبات فكرية وغذائية، تلك الوليمة نسميها نحن اليوم: المؤتمر العلمي!

يدلف صادق جلال العظم إلى الوليمة من باب «الدفاع عن التقدم والفلسفة»، الذي هو عنوان أحد فصول كتابه «ذهنية التحريم» الذي يتناول في جانب كبير منه بالدراسة النقدية والأدبية والتاريخية المقارنة رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية»، لكنه يعتمد على منهج غير مألوف عربيًّا وإسلاميًّا؛ بل هو مخالف «لمنهج ذهنية التحريم وعقلية التجريم ومنطق التكفير وشريعة القمع»[1].

تتمثل نقطة البدء لدى العظم في الأزمة الحضارية المتفاقمة التي تعاني منها الأمة ويتخبط فيها الوطن، وفي ذلك الانسداد التاريخي العربي «منذ الهزيمة القومية والحضارية الكبرى التي وقعت عام 1967م». ويشير العظم إلى أنّ من خصائص هذه الأزمة المستحكمة في الحياة العربية الراهنة، صعود وهيمنة «التيارات الفكرية الارتدادية اللاعقلانية التي تقوم عن وعي تام بالتنظير الفلسفي والفكري لنوع من اللاعقلانية القروسطية السابقة على الحداثة»، وذلك عن طريق توظيف «آخر ما أنتجته اللاعقلانية الأوروبية في مرحلة ما بعد الحداثة»[2]. إلا أن للأزمة بعدًا نفسيًّا تاريخيًّا، فالعالم الحديث تمت صناعته دون مشاركة العرب؛ بل على حسابهم أيضًا، فلقد أُدخل العرب ـكغيرهم من أصحاب الحضارات السابقةـ العصرَ الحديثَ عنوة، ولم تكن المسألة بالنسبة إليهم تتعلّق بالتعرض للاضطهاد الخارجي والسيطرة الأجنبية والنهب الاستعماري؛ حيث إنّ القضية بالنسبة إليهم تتعلّق بـ«اغتصاب.. لقوة كبيرة كنا نمارسها على نطاق واسع... ولسيطرة

---

(1) صادق جلال العظم، **ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب**، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص154.

هائلة كنا نهيمن بواسطتها على إمبراطورية شاسعة الأرجاء ولريادة حضارية وتاريخية... كنا وما زلنا نعتقد أنها حق مقدس لنا وحدنا؛ لأن التاريخ أو القدر أو العناية الإلهية قد اصطفتنا للقيام بهذا الدور العظيم»[1]. وانطلاقًا ممن تلك التطورات أو النكسات ظهرت تيارات في الفكر العربي تنفي التقدم الذي حدث في العالم، وادّعت أن التقدم لم يحدث أبدًا، وأن البشرية تعيش في جاهلية القرن العشرين، أو أن التقدم الحاصل سطحي لا يتناول سوى الجوانب المادية ويرافقه تخلف قيمي وأخلاقي[2].

مـاذا تشي لنا كلمات صـادق جلال العظم؟ وكيف تبوح لنا بعقدة أوديب أو على الأقل بقسط منها؟ يمكن القول إن الأب، سواء أكان العرب كجماعة تاريخية أم الحضارة الإسلامية الكلاسيكية أم الفكر الإسلامي القروسطي، قد فقد نفوذه وهيبته وسلطانه أمام التقدم الغربي الساحق، إلا أنه ما زال يحتفظ بقبضته على أبنائه، عن طريق التمسك بأوهام الماضي الزاخر المجيد الذي يراد له أن يعود، ومن ثم فهو يعيق الأبناء عن النمو وتحقيق التقدم. ويعتمد الوجود الطاغي للأب في حياة أبنائه على عملية التحريم والتجريم، في محاولة لتوليد مشاعر الإثم وألم الضمير، بحيث لا يتمكنون من الخروج من أسر السلطة الأبوية. من أجل ذلك يرى العظم أنّ مهمته تقضي بتشريح ذهنية التحريم التي رسختها سلطة الأب في عقول أبنائه، من أجل الإطاحة بسلطة الأب مرة واحدة وللأبد. وقد اختار العظم لنفسه مهمة مهاجمة أقـوى مصادر سلطة الأب، وهو النص التأسيسي للحضارة العربية الإسلامية بأكملها، عن طريق الذبّ عن عمل أدبي لكاتب من أصول مسلمة، سعى إلى تحويل النص التأسيسي ذاك إلى مجموعة من الأساطير والرموز الدرامية، بهدف إذابة الخط الفاصل بين الحقيقة والخيال.

---

(1) المصدر نفسه، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص162.

لا شكّ في أنّ محاولة العظم فتح الطريق أمام العقل العربي لفك قيود ذهنية التحريم وإدراك قيمة الآيات الشيطانية تمثّل في حقيقة الأمر بأول خطوة للمشاركة في الوليمة، ألا وهي ارتداء القناع؛ إذ سيتحدث العظم لنا بوجه رشدي وكلماته، وسيضع على رأسه قرون آياته الشيطانية، ويتضح ذلك من تحليل المشكلات التي يعددها لنا العظم بالنسبة إلى أولئك الذين تناولوا سلمان رشدي وعمله بالنقد والتجريح، وقد عمل العظم على إخافة هؤلاء بقرونه الشيطانية، كاشفًا قناع رشدي عن وجهه شيئًا فشيئًا، قبل أن يتقدم في حركة مفاجئة نحو قلب الطوطم، أو فلنقل الخصوصية الثقافية بلغة وليمتنا هذه، لينتزعه ويمزقه تمزيقًا، وسنتابع في هذه الدراسة رقصات العظم حول الطوطم.

يبدأ العظم بإعلامنا أو بإرباكنا من خلال التصريح بأن أبرز المثقفين والنقاد الذين تناولوا رشدي لم يقرأوا عمله في حقيقة الأمر، وإنما أطلقوا الأحكام وأجروا التعميمات دون أساس أو دليل كالقول بأن رشدي يعاني انفصامًا في الشخصية، أو أن هذا العمل استشراقي مدسوس على رشدي نفسه[1]. ويحدثنا العظم بلسان رشدي مخبرًا بأن «أدب سلمان رشدي (بما فيه روايته الأخيرة) ينتصر للشرق... الذي يجهد لتحرير نفسه من جهله وأساطيره وخرافاته وبؤسه وديكتاتوريته العسكرية وحروبه الطائفية والمذهبية وهامشيته الكاملة في الحياة المعاصرة»[2]. إنه أدب يدين الأنظمة السياسية في العالم الثالث لوحشيتها وتخلفها وكراهيتها للتقدم والحضارة وعمالتها للغرب وحراستها لمصالحه[3].

يتابع العظم عملية الإربـاك لتتحول إلـى إخـافـة؛ حيث يقول إنّ المتهجمين العرب على الآيات الشيطانية لديهم التباس حقيقي في فهم

(1) المصدر نفسه، ص166ـ167.

(2) المصدر نفسه، ص168.

(3) المصدر نفسه، ص171.

طبيعة العمل الذي يواجهونه، فقد عالجوه كعمل فقهي أو تاريخي أو لاهوتي أو منطقي وليس كعمل درامي. وتكشف اتهاماتهم لرشدي من هذه الزاوية وما تصيدوه له من أخطاء -من وجهة نظرهم- «عن مفهومهم البدائي المتخلف لمعنى الأدب، وعن خيالهم الفني المحدود بالبعد الواحد، وعن حسهم الجمالي المتبلد»[1]. ويحاول العظم التقدم في حركة مفاجئة تجاه الطوطم تكشف عن نواياه لكنها لم تتم؛ إذ في غمرة سخريته من النقاد العرب المتهجمين على رشدي يسأل متهكمًا عن رأي نقاد رشدي «بفانتازيا الإسراء والمعراج مثلًا؟ فانتازيا انتقال النبي محمد بجسده في ليلة معينة واحدة من مكة إلى القدس على ظهر كائن أسطوري، ثم رحلته الخارقة إلى السماء السابعة... إلخ»[2]. وعلى الرغم من اندفاع العظم نحو الطوطم إلا أن المحاولة لم تكن ناضجة، فلم يحن الوقت بعد!

يقوم العظم بآخر حركة ترويع لنقاد رشدي تفرق جمعهم، حينما يحاول أن يثبت لهم أن تصورهم الحدي للعالم كغرب مؤيد لرشدي وشرق معادٍ له هو محض وهم لا أساس له من الواقع، فلم تدافع الإنتلجنسيا الغربية عن فكر رشدي ومواقفه السياسية مثلما دافعت عن المنشقين السوفييت، إنما دافعت الطبقة المثقفة عن امتيازاتها وحقوقها الأساسية في بلدانها. والغرب الحقيقي الذي يمكن رصد مواقفه واتجاهاته هو مراكز القوة وصنع القرار. «لو كلف نقادنا خاطرهم ونظروا إلى الغرب الحقيقي... سيتبين لهم [أنه] لم ينطق بكلمة واحدة دفاعًا عن رشدي... في الواقع أن العكس هو الصحيح تمامًا. أدان هؤلاء الرواية ونددوا بها بسبب ما تنطوي عليه من نقد ساخر وجارح للغرب نفسه وكبار قادته وسياساته... وحرصًا منهم على سلامة الدين عمومًا ومصالح الدين الإسلامي تحديدًا»[3].

(1) المصدر نفسه، ص175.

(2) المصدر نفسه، ص180.

(3) المصدر نفسه، ص183-184.

لقد أصبح الطريق خاليًا تمامًا أمام العظم ليتقدم تجاه الطوطم، خالعًا القناع وكاشفًا عن وجهه بمنتهى الحذر، متنقلًا بين كلماته وكلمات رشدي، تمامًا مثل السحرة الذين يهاتفون أرواح الموتى، فلا تميز أصواتهم عن أصوات من يستحضرونه منهم، ولكن ذلك يتم في إطار تمييز العظم لنفسه عن نقاد رشدي الذين لا يحترمون عقول قرائهم بتنصيب أنفسهم قيمين على أحكامهم، أما هو فسيحاول تقديم مشروع رشدي الأدبي للقارئ وتعريفه بأبرز نقاطه المفصلية، ومع كل خطوة سيطبق العظم الخناق على الطوطم، حتى يلتهم اللحم والعظم والدم مطْلِقًا أعلى صيحات الفرح.

لم يعد ثمة وقت للدوران، فبيت القصيد هو الفضاء القرآني أو إشكالية الوحي من حيث ذوبان الفواصل بين الحقيقة والوهم، الإلهي والشيطاني، الأخلاقي والمثالي. لم يختلق رشدي هذه العناصر، فهي موجودة بتفاصيلها عند الطبري في ما يسمي برواية الغرانيق، فقد تمنى الرسول أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وعندما أنزل الله عليه سورة النجم حتى إذا انتهى إلى قوله: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴾ ألقى الشيطان على لسانه ما كان يحدّث به نفسه «تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى». فلما سمع المؤمنون والمشركون ذلك سجدوا جميعًا، وبذلك ائتلفت القلوب التي تفرقت بسبب الدين الجديد. غير أن جبريل ما لبث أن عاتب الرسول على إضافته غير الموحاة، ما أدى إلى شعوره بالحزن الشديد لخوفه من عقاب الله، لكن الله أذهب حزن رسوله ونسخ ما ألقى الشيطان وأحكم آياته بقوله: ﴿ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴾[1]. وتعليقًا على رواية الطبري يؤكد العظم: «رفع رشدي رواية الطبري على علاتها وبتفاصيلها، وحوَّلها إلى أدب روائي رفيع بصياغتها صياغة درامية تشخيصية حوارية قوية ومؤثرة»[2]. ثم يلقي العظم على لسان

---

(1) المصدر نفسه، ص204_205.

(2) المصدر نفسه، ص206.

رشدي بكلماته من خلال تعليقه على رواية الغرانيق، التي أوردها الطبري ووظفها رشدي دراميًّا، فيؤكد أنها تكشف عن لحظة درامية خاصة حدث فيها نزاع عنيف في أعماق النبي بسبب شكوكه في أن الوحي الذي يتراءى له خيالات وأوهام وتصورات نابعة من نفسه. وما قام به رشدي ليس سوى إعادة «صياغة هذه اللحظة الدرامية على شكل صراع روحي عنيف يستولي على النبي ويؤرقه نفسيًّا». وقد انعكس الصراع الداخلي في أعماق النبي إلى الخارج على شكل جولة مصارعة رمزية لأسابيع عدّة بين النبي وجبريل انتصر فيها الأخير. «هنا تضيع الفواصل والحدود بين النفس والآخر، بين الداخل والخارج، بين العمق والسطح، وبين الملاك والشيطان»[1].

ولكي يُجْهِز العظم على الطوطم، فيذهب إلى التأكيد على أن رشدي لم يختلق شيئًا أو يكتب في فراغ، وإنما نفض التراب عن العديد من الروايات التراثية الإسلامية المعروفة التي تذهب إلى النتيجة نفسها، ألا وهي فكرة ضياع الفواصل سابقة الذكر. ألم تشك عائشة في الوحي بعد زواج النبي من زوجة ابنه بالتبني (زينب بنت جحش)؟ وقد وظف رشدي هذه الرواية التي وردت في طبقات ابن سعد [2]، وألم يشر ابن النديم في الفهرست والسجستاني في كتاب المصاحف إلى دور الحجاج في التلاعب بنصوص القرآن وتبديلها وتغييرها وإبادة المصاحف الأخرى؟[3] ألم تحدثنا مصادر الشيعة أن «قرآن الثورة أكبر بحوالي الثلث من قرآن الدولة... وأن قرآن الدولة خضع للتنقيح والتعديل والحذف والإضافة والتحوير بما يتناسب مع المتطلبات الحيوية للدولة... ويخدم المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية لأسيادها، ويساعدهم في القضاء على

(1) المصدر نفسه، ص207.

(2) المصدر نفسه، ص214.

(3) المصدر نفسه، ص215.

خصومهم»؟[1] ألا يطعن العظم الطوطم في سويداء القلب حينما يوحي لنا بإيراده لعنوان كتاب النوري الطبرسي -الذي يحمل عنوانًا يفسر نفسه بنفسه على حد قوله- «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» أن «الآيات الشيطانية» لم تكن سوى رجع صدى تأخر إلى العصر الحديث لروايات تراثية من مصادر إسلامية؟[2].

أما نصر حامد أبو زيد، فقد جذبه إلى الوليمة ظاهرة المد الديني الإسلامي أو الصحوة كما يسميها أصحابها، والتي استرعت انتباه الكثيرين من الدارسين والباحثين، الذين تباينت تخصصاتهم وتعددت مداخلهم ومناهجهم؛ بل وتضاربت نتائجهم واختلطت تفسيراتهم. إن تلك الظاهرة هي أحد جوانب «معركة قديمة في فكرنا الحديث»، إنها «معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية... تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين، وباسم التمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية، وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة أحيانًا على أرضها»[3]. ويري أبو زيد نفسه أنّه يخوض الجولة الثالثة لتلك المعركة، التي خاض جولتها الأولى طه حسين في «الشعر الجاهلي»، ثم خاض جولتها الثانية محمد أحمد خلف الله في «القصص القرآني». وها هو ذا أبو زيد يخوضها في «الخطاب الديني»[4]. وقد نزل أبو زيد إلى الميدان حاسرًا رأسه، كاشفًا اللثام عن وجهه، ومشيرًا إلى خصمه وأغراض المعركة منذ اللحظة الأولى، فالخصوصية «تقوم على الانعزال والتقوقع والاكتفاء الذاتي و (تتناسى) أن الخروج من أسر التبعية والهيمنة لا يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة، الأصول

---

(1) المصدر نفسه، ص219.

(2) المصدر نفسه، ص218.

(3) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص63.

(4) المصدر نفسه، ص62.

التي تختزل في الإسلام وحده، وكأن الأمة لم تكن لها حياة سابقة مديدة قبل الإسلام... أنتجت فيها حضارات وصاغت ثقافات تمثل أصولًا هي الأخرى. ومضافًا إلى ذلك، فليست الأصول التي تصنع خصوصية الأمة وتصوغ لها هويتها التاريخية أصولًا ثابتة ساكنة خامدة معلقة في الفراغ»[1].

إن كلمات أبي زيد تكاد تسرّ لنا بالمعاني الأوديبية نفسها التي تشي بها كلمات العظم، فالأب التاريخي (الإسلام) قد أسلم الأمة بسوء قيادته إلى حالة من التبعية والهيمنة الخارجية بسبب سلطويته التي فرضت على أبناء الأمة الانعزال والتقوقع والانكفاء الذاتي تجاه الخارج، والقطيعة وعدم التواصل مع حضارات وثقافات الأمة التاريخية من جهة الداخل. إن فصل الأمة من قبل الأب عن حياتها السابقة المديدة الزاهرة يتطابق مع خنق قوى الحياة والإبداع والحركة، بحيث تغدو مرتكزاتها المحددة لخصوصيتها ثيابًا بالية «يمكن استدعاؤها وارتداؤها كما يغير الإنسان ثيابه»[2]، ولكن أبو زيد لا يرغب في فصل عنق الإسلام عن جسد الأمة، وإنما يريد ترويضه وتهذيبه ووضعه في لجام العقل، «فلا خلاف على أن الدين ـ وليس الإسلام وحده ـ يجب أن يكون عنصرًا أساسيًّا في أي مشروع للنهضة... الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلًا علميًّا ينفي عنه الأسطورة ويستبقي ما فيه من قوة دافعة عن التقدم والعدل والحرية»[3]. ولا يرغب أبو زيد في ذبح الطوطم والتلذذ بأكله، وإنما سيكتفي بنزع القداسة عنه وإعادته إلى مكانه الطبيعي في مملكة الحيوان، حتى يمكن تسخيره بأي شكل من الأشكال أو حتى تركه يسرح ويمرح في الغابة.

سوف يقوم نصر حامد أبو زيد بمجموعة من الحركات الرشيقة، مفرغًا ما في جعبته من حيل تحليل الخطاب، كي يثبت للمشاركين في

---

(1) المصدر نفسه، ص61.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص63ـ64.

الوليمة أن حيوان الطوطم المقدس ما هو إلا مخلوق تاريخي، يشغل حيزًا في الفراغ تجري عليه الأزمان المختلفة، وهو يؤكد أنه لن يتوقف عن تلك الحركة «حتى تنجلي الظلمة عن العقل وتنفتح نوافذه للنور»[1]. ويتمّ نزع القداسة عن طريق عرض آليات الخطاب الديني التي تكشف عن أنه فكر بشري؛ بل ربما يكون بشريًّا أكثر مما نتوقع؛ لأن تلك الآليات ذاتها تخلق حول البنية الفكرية البشرية هالات القداسة والتسامي والعصمة. وتجدر الإشـارة إلى أن تقديم أبو زيد لآليات الخطاب على مسلماته وتفرقته الإجرائية -التي يعترف هو ذاته أنها قابلة للنقاش- من حيث درجة التشدد والتمسك، هي الخطوة الأولى على طريق نزع الهالة السحرية عن الطوطم (Disenchantment)؛ إذ إنّها تجعل الخطاب ظاهريًّا/ سطحيًّا بلا عمق أو باطن، وهو ما يصطدم مع إحدى السمات الأساسية لتلك الثقافة والحضارة واللغة؛ أي وجود مستويين؛ ظاهر وباطن، معلن ومضمر، برّاني وجواني، إلا أن أبو زيد يشير بتجاهله المتعمد لتلك المسألة في تحليله للخطاب الديني إلى أن الخطاب الديني هو خطاب كأي خطاب، وأن الحيوان الطوطم هو كأي حيوان آخر.

وقد تمكّن أبو زيد في عرضه لآليات الخطاب الديني لنزع قدسيته من وضع يده على نقاط مفصلية عدة، أهمها: التوحيد بين الفكر والدين، بمعنى إلغاء المسافة بين الذات والموضوع، أو بين فهم النصوص الدينية وبين النصوص الدينية المقدسة ذاتها، الأمر الذي يؤدي إلى سحب القداسة على الفكر ذاته من خلال الدخول في منطقة شائكة هي «الحديث باسم الله»[2]، وهذا يعني أنّ الخطاب الديني يخلق إسلامًا سرمديًّا واحدًا لا اختلاف فيه ولا أثر لجريان الزمان عليه أو حتى لاختلاف البيئات وتعدد الجماعات، فضلًا عن أن هذا الإسلام الواحد ذا المعنى الثابت تمتلكه جماعة من البشر

---

(1) المصدر نفسه، ص59.

(2) المصدر نفسه، ص78.

«مبرأة من الأهواء والتحيزات الإنسانية والطبيعية». ويذهب أبو زيد خطوة أبعد في عرض هذه الآلية، مؤكدًا أنها توقع الخطاب الديني في تناقض بين إنكاره النظري لوجود كهنوت أو سلطة مقدسة في الإسلام، مثلما هو الحال في كاثوليكية القرون الوسطى من جهة، وبين ترسيخه الفعلي سلطةً ومرجعًا أعلى مقدسًا في شؤون الدين والعقيدة من جهة أخرى، ولعل هذا «يكشف عن الطبيعة الإيديولوجية التي لا يكف الخطاب عن إنكارها... زاعمًا موضوعية مطلقة وتجردًا تامًا عن التميزات والأهواء الطبيعية في البشر»[1].

أما الآلية الثانية للخطاب الديني التي تتلخص في رد الظواهر إلى مبدإ واحد؛ فهي تقوم في الحقيقة «بإحلال الله في الواقع العيني المباشر و[يرجع] إليه كل ما يقع فيه»، وبذلك يتم تفسير كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية عن طريق المبدإ الأول أو الله. واستنادًا إلى هذا الإحلال «يتم تلقائيًا نفي الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أيّ معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء». وسيؤدي هذا التصور إلى إخصاء الفكر وإعقامه؛ لأنّه امتداد للموقف الأشعري الذي ينكر قوانين السببية لصالح جبرية شاملة، ويشكّل هذا الموقف هي في حقيقة الأمر غطاء إيديولوجي لجبرية اجتماعية وسياسية؛ لذا لن يتمكن الفكر من إنتاج أيّ معرفة علمية بالعالم أو الطبيعة أو المجتمع أو الإنسان، وسيبدو كل شيء على شكل أجزاء مشتتة مبعثرة[2]. ليس ثمّة كلمات توضح أوديبية العلاقة بين المفكر العلماني والخصوصية الثقافية أكثر من كلمات نصر حامد أبو زيد، فالسلطة الأبوية بمرتكزاتها الإيديولوجية هي ثقل مميت تمنع الابن من الحياة ناهيك عن الإنجاب.

وترافق الآليتين السابقتين وينتج عنهما آليةُ سلطة التراث والسلف،

(1) المصدر نفسه، ص79_80.

(2) المصدر نفسه، ص81.

التي تشدّ قوس القداسة إلى أقصى مدى ليشمل كل شيء وأي شيء يمكن أن يشلّ فاعلية الإنسان ويقمع طاقاته ونوازعه؛ حيث يتمّ تحويل أقوال الأجيال السابقة واجتهاداتهم إلى نصوص مقدسة، أو بلغة الوليمة إلى طواطم جديدة لا بدّ من تقديسها، فهي لا تقبل المعارضة أو حتى إعادة النظر والاجتهاد من جديد، وتمتاز تلك الآلية بأنها انتقائية تقف «موقفا نفعيًّا إيديولوجيا من التراث»؛ لأنها تستبعد العقل المستنير وتكرّس العقل الرجعي المتخلف[1].

لقد نسف أبـو زيـد كافة الأسـس التي شيدت عليها دعائم قداسة الطوطم والتي يعيد الخطاب الدِيني إنتاجها مستندًا إلى آلياته الداخلية التي أوضح لنا أنها طبيعية وبشرية خالية من القداسة ومليئة بالغرض والمصلحة، ويمكن استكشاف ذلك عن طريق التعرف على كيفية عملها وما فيها من قصور وتناقض، إلا أن السؤال الذي ينبغي أن يجيبنا عنه أبو زيد في النهاية، هو: ماذا سيكون مصير الطوطم بعد أن نزعت عنه القداسة؟ كيف نتعامل مع النص القرآني بعد أن اتضح أنه نص تاريخي بشري؟

يقول أبو زيد «إذا كانت النصوص الدينية نصوصًا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءًا منه... وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص؛ ذلك أن اللغة ليست ساكنة ثابتة؛ بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع... فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[2].

يرى أبو زيد أن النصوص الدينية ـبقطع النظر عن أصلها الإلهي- هي

(1) المصدر نفسه، ص84ـ85.

(2) المصدر نفسه، ص206ـ207.

نصوص بشرية تاريخية؛ أي ظهرت في سياق تاريخي معين، يحدد النظام اللغوي والثقافي الذي تعد النصوص جزءًا منه وتكتسب معانيها من خلاله. فليست النصوص إذن معلقة في الهواء أو تائهة في فراغ، وإنما تقف على أرضية التاريخ، إلا أن النظام اللغوي بما فيه من علاقات بين الدال/ الكلمة، والمدلول/ المعنى في حالة تغير دائم، بحيث ينقل الحدود الفاصلة بين الواقع والمجاز بشكل مستمر، فتنتقل بعض الكلمات من كونها ذات معنى حقيقي إلى مجرد تعبيرات مجازية ليس لها محل في الواقع. وتطور الواقع الاجتماعي والاقتصادي -والذي يتضح من كلمات أبو زيد أنه ينتقل من مرحلة إلى مرحلة أعلى نحو التقدم والوصول إلى عالم أفضل يقوم على المساواة والعدل والحرية- هو الذي يحكم تغيرات النظام اللغوي الذي تعد النصوص الدينية جزءًا لا يتجزأ منه، وهذا يعني أنّه لا بدّ من إخضاع تلك النصوص إلى دراسة دائمة ومستمرة؛ وذلك من أجل الوصول إلى معناها التاريخي في المرحلة الحالية الذي تحدده معطيات الواقع الاقتصادي والاجتماعي. لا شكّ في أن أبو زيد قد نزع القداسة عن الطوطم ووضع النص تحت سلطة الواقع، الذي تفهم قوانينه بالعقل فيعدل من معنى النص وفقًا لمقتضيات المراحل التاريخية المختلفة. إن النص مجرد شفرات يمكن فكها والطوطم مجرد حيوان يجب امتطاؤه.

وقد اجتذبت أمور عدة محمد أركون إلى الخصوصية الثقافية، أبرزها: انتشار الأشكال المختلفة للعنف في المجالات السياسية والاجتماعية، وكذلك الجهل الشامل بالإسلام كدين وتاريخ وثقافة وفكر، تدني مستوى التعليم الثانوي والجامعي في البلدان الإسلامية، بما أدى إلى إفلاس اللغة العربية من رصيد المفاهيم والمعارف الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ كما أدّى إلى انتشار الخطاب الإسلاموي -على حد تعبير

أركـون- انتشارًا سريعًا مخترقًا الخطاب السياسي الرسمي والخطاب المدرسي؛ بل الخطاب الجامعي أحيانًا[1].

ولم يحضر أركـون إلى الوليمة بغرض ذبح الطوطم وسلخه على طريقة العظم، أو بدافع كشف عورته وتجريده من قداسته على طريقة أبو زيد، وإنما حضر بهدف تشريحه بمنتهى الدقة، وذلك تمهيدًا لتناوله قضمة قضمة، مثلما تقضي آداب المائدة الباريسية. فالطوطم الذي أضفيت عليه القداسة هو بالنسبة إلى أركون الوحي، وعلى الرغم من أنه كان أكثر اتساعًا من حيث الآفاق والرؤية الدينية قبل انتشار «المصحف الرسمي المغلق»، إلا أنه أصبح منغلقًا على نفسه منحصرًا في ما ورد في القرآن الكريم وحده، بسبب انفصال المفسرين عن القراءة التاريخية له وارتباطهم بالموقف «اللاهوتي الأرثوذوكسي»، المعروف بالتفسير التقليدي الموروث عن الطبري[2]. إذن فقد قدست النظرة اللاهوتية الطوطم وجعلته ممثلًا للأب التاريخي بالنسبة إلى الجماعة البشرية؛ لأن النظرية اللاهوتية تعتمد بشكل أساس على مقولة الدين الحق من جهة، وعلى النِّحَل والأهواء الضالة من جهة أخرى. لقد شاعت هذه الذهنية اللاهوتية في الأديان الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسـلام)، وكذلك الأمر في مذاهبها وطوائفها المختلفة، فحيث تدعي كل فرقة من فرقها أنّها الفرقة الناجية.

وفي مقابل ذلك، سيعتمد أركون في تعامله مع الطوطم على العلم الأنثربولوجي، الـذي يخرج العقل إلى التفكير على مستوى أوسـع من الدوجما المغلقة، بحيث يصل إلى التفكير على مستوى مصالح الإنسان باعتباره إنسانًا فحسب، ومن ثمّ «يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة»[3]. وفي هذا الإطار سيفكك أركون الخطاب الديني/

---

(1) محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص8-9.

(2) المصدر نفسه، ص9.

(3) المصدر نفسه، ص6.

القرآني «لا لتقديم معانيه الصحيحة...؛ بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآليات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية للخطاب النبوي؛ أي البنية اللغوية للنصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن»[1].

نحن إذن بإزاء عمليتين متتابعتين وفي بعض الأحيان متداخلتين في تعامل أركون مع طوطم الوحي؛ الأولى هي التشريح الإنثروبولوجي؛ حيث سيسكنه أركون من خلال التعرف على ركائز أو نقاط تفصل الوحي القرآني (الطوطم) بيولوجيًّا في مملكة الحيوان وإنثروبولوجيا في عملية التطور، أما الثانية فهي التفصيص الخطابي؛ حيث سيستعمل أركون أدوات تحليل الخطاب وعلم الألسنية لتقطيع لحمة الوحي إلى قطع صغيرة يتم قضمها بمنتهى التحضر.

تنقسم عملية التشريح الإنثروبولوجي إلى خطوات ثلاث؛ تتعلق الخطوة الأولى بتحديد نظام اللغة العربية بين عامي 550 و632م، فنظام الدلالات والمعاني الخاص بالعرب قبل ظهور الإسلام هو الذي يحدد اللغة العربية المعاصرة للقرآن، إلا أن ذلك يستلزم بدايةً الاعتراف بأن العديد من الوثائق والمواد اللازمة للوصول إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت، فلا يمكن الوصول إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية، فينبغي لكل قراءة أن تعترف بهذه العقبة ولا تغض الطرف عنها، وسيحول ذلك دون الاستغلال الإيديولوجي للنص القرآني باسم احتكار الحقيقة، كما ينبغي إعادة النظر في الطريقة الأركيولوجية (البحوث القائمة على الآثار المتبقية والنقوش الموجودة عليها في شبه الجزيرة العربية) في دراسة تاريخ اللغة العربية الفصحى. ولعل الموقف المضاد لهذه الطريقة يعود إلى القرآن ذاته الذي ألقى بالشعوب والأقوام البائدة في «ظلمات الجاهلية»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص106ـ107.

الخطوة الثانية إجراء بحوث على الأساطير والشعائر القديمة في الشرق الأوسط «لكي نحدد بدقة العناصر الفعلية التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم جدًّا والسابق عليه»؛ إذ ينبغي التعرف إلى «المجريات الأسلوبية التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من الخطاب الاجتماعي القديم بغية بناء قصر إيديولوجي جديد»، ويتأتى ذلك عن طريق تحليل بنيوي للحكايات الواردة في القرآن، على غرار ما فعله الباحثون الفرنسيون بالحكايات الإنجيلية[1].

الخطوة الثالثة في عملية التشريح الإنثروبولوجي تتعلق بإزاحة مفهوم «أهل الكتاب» القرآني، واستبداله بمفهوم أكثر اتساعًا، وهو «مجتمع الكتاب» الذي يتجاوز التدقيق القرآني ليشمل العناصر المشتركة بين المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية: «الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي موحى به من إله متعال، حاكمية الكتاب بالنسبة إلى مجتمع المؤمنين به في معايير الفكر والسلوك الأخلاقي والسياسي، ضرورة وجود تقنية لقراءة الكتاب أو آلية للتفسير لتحديد المعايير المثالية المطلقة الحاكمة، وجود سلطة عقدية تسيطر على عملية تحديد الاعتقاد والسلوك السليمين»[2]. يؤكد أركون أن تلك المسائل الضخمة المتعلقة بالوحي «تشكل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد، ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا... ينبغي عليه أن يقوم بعمليات نزع الأسطرة (أي الطابع الأسطوري) ونزع التزييف ونزع الأدلجة (أي التوظيف الإيديولوجي) عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة»[3].

يتضح بشكل جلي، في كلمات أركون السابقة والمركزة للغاية، ارتباط الوليمة الطوطمية؛ حيث يتم نزع الطابع الأسطوري والقدسي

(1) المصدر نفسه، ص107_108.

(2) المصدر نفسه، ص108_109.

(3) المصدر نفسه، ص110.

والأيديولوجي عن الطوطم، بعملية الخلاص من الأب التاريخي، الذي يحول باستمرارِ وجـودِه وسلطتِه دون الإنتاج المخصب للابن، وذلك عن طريق التقييد الواقعي لاستقلاله، أو الإقناع بعدم القدرة. وينتج عن الخلاص من الأب التاريخي التشجيع على اعتماد بدائل منتجة، وبالتالي تنشيط القدرة على الإنتاج والحركة، ولا يتم ذلك إلا عن طريق القيام بدور الأب القتيل.

أما عملية التفصيص الخطابى بتوظيف أدوات علم اللسانيات، فتبدأ أول ما تبدأ بإبراز مفاصل الوحي القرآني، ألا وهو الانقسام الأكبر المتمثل في ثنائية (الكفار/ المؤمنين)، فتيتم إزاحة الفهم القرآني لموقف المشركين عن الوحي، باعتبارهم معاندين رافضين للإيمان، وإعادة الاعتبار لموقف المشركين، داخل إشكالية الكتاب السماوي، باعتبارهم راغبين في الإيمان، ولكن بشروط معينة؛ إذ توحي الآيات القرآنية المتعلقة بموقف المشركين أن ثمة ذاتًا جماعية بمكة تهيمن عليها مجموعة من المسلمات المرتبطة بالرسالة الحقة، ومنها: ارتباط الإيمان بالملاحظة البصرية لظواهر مادية محددة، الاستمرارية بين الحوادث الطبيعية الملاحظة بالحواس والحوادث الخارقة للطبيعة، انقسام الناس إلى فئة خلقت للكذب والضلال وأخرى خلقت للصدق والحق، ارتباط الرسالة الصحيحة بالقدرة على توليد الخيراتِ المرغوبة والحوادث غير المألوفة. وقد ضغطت تلك الخلفية الفكرية بكل ثقلها على الوحي القرآني لتحويل الاستعداد العقلي السابق إلى موقف تسليم النفس بالوحي بكل ثقة، ما أدى إلى توليد لغة جديدة ونمط تعبيري يقوم على ثنائية الكفر والإيمان. وهذه بنية لغوية تعبر عن حالة معارضة اجتماعية وثقافية للرسالة الجديدة، وتسعى من خلال تأثيرها على المتلقي إلى تجاوز تلك الحالة أيضًا[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص96_98.

تتجه عملية التفصيص الخطابى نحو خطوة أكثر دقة، ألا وهي محاولة بلورة إيديولوجيا الخطاب القرآني؛ أي وضع تصنيف أو تقسيم للأساليب المختلفة التي يستخدمها الوحي القرآني بغرض التأثير والإقناع والسيطرة، على ألا يكون ذلك بمعزل عن الأساليب التعبيرية أو اللغوية المستخدمة في مجتمعات الكتاب المقدس بوجه عام[1] من هذه الزاوية يمكن التعرف إلى العناصر الأساسية «للجهاز اللغوي للكلام» في القرآن، وهي: بنية العلاقات بين الضمائر (أنا، هو، أنت، نحن، هم، أنتم...) التي تنتشر على مساحة النص القرآني، مع التمييز بين العلاقات التأسيسية البنيوية والعلاقات الثانوية الأدواتية من قبيل: قرائن التبيين أو الأفراد اللغويون الذين يحيلون قارئ النص إلى أشخاص أو لحظات أو أماكن؛ الصيغ الزمانية المستخدمة على لسان المتكلم التي تؤدي إلى ترتيب الأحداث وتنظيم العلاقات الزمانية داخل النص القرآني، بحيث ينتج عنه «حاضر أبدي تندرج داخله حواضر مؤقتة أو عادة مرتبطة بظروف محددة»؛ وأخيرًا الوظائف النحوية- التركيبية، التي يراد بها -خاصة عند تكرارها- ترسيخ يقينيات معينة في ذهن السامع أو في وعيه[2].

وأخيرًا، ثمّة خطوة تردد أركون كثيرًا في أن يخطوها، وإن كان قد أشار إليها بوضوح، ألا وهي استخراج النظام الفكري للقرآن والذي يمكن النظام اللغوي من أن يؤتي آثاره المطلوبة، ويقصد بالنظام الفكري «مجمل التطورات والعقائد الإيمانية والمسلمات التي تتطلب هيكليتها استخدامًا منفردًا للفكر». ويتلمس أركون خطورة مصطلح النظام الفكري ذلك؛ لأنه يجعل المسلمة الأساسية في الفكر الديني-وهي أن الوحي هو كلام الله المنزل من مصدر عُلْوي يفوق قدرة البشر في التفكير، يتجاوز قدرتهم ووسائلهم في التعبير- محل تساؤل. فاستخدام هذا المصطلح يساعد على

(1) المصدر نفسه، ص99.

(2) المصدر نفسه، ص101-103.

توضيح ما إذا كان القرآن مفارقًا تاريخيًّا للاستخدامات البشرية للفكر، بحيث يثبت أنّه أبديّ غير مخلوق، أو أنه يجسد توظيفًا خطابيًّا لبنية فكرية كانت قائمة تاريخيًّا وتم دفعها بواسطة مكونات الخطاب إلى هذا الاتجاه أو ذاك. ويجزم أركون أنه «سوف يكون من العبث؛ بل ومن الخطر اجتماعيًّا وسياسيًّا، أن تحسم مسألة الموقف من ظاهرة الوحي في المناخ الإسلامي عن طريق التصديق على إحدى الفرقتين المتصارعتين إما بتاريخية العقل المشكّل من قبل الوحي وإما بلا تاريخيته»[1].

لقد رفض أركون أن يذهب بتحليله إلى أبعد مدى، في مقام الإجابة عن السؤال حول ما إذا كان القرآن موحًى به أم نتاجًا بشريًّا؛ حيث فضّل أن تكون عملية تشريح الوحي/ القرآن أو الطوطم تهدف إلى إثراء مناقشة صعبة وتنشيط الفكر الإسلامي بعد أن أصابته الذهنية اللاهوتية بالعقم.

يمكننا أن نمد قائمة المدعوين إلى الوليمة لتشمل عزيز العظمة، بسام طيبي، فرج فودة، محمود أمين العالم، الطيب تيزيني، عبد الله العروي...؛ بل إنّ القائمة قد تطول لتشمل أولئك الذين أخلوا مقاعدهم في فترات زمنية متقدمة، بعد أن أصابوا من طوطم الخصوصية الثقافية ما أصابوا، كفرح أنطون، وشبلي شميّل، وقاسم أمين، وطه حسين، وعلي عبد الرازق وغيرهم؛ بل يمكن أيضًا القيام بعمل Typology لأشكال وأنماط التعامل مع الخصوصية الثقافية: وأدًا، ذبحًا، ترويضًا، كشفًا للعورة، تشريحًا، فضلًا عن تصنيف الأدوات والأقنعة والطقوس المستخدمة على نمط وليمة الشعوب البدائية.

في هذا السياق، لا تعد هذه الدراسة أكثر من فاتح شهية على مائدة البحث والدراسة للفكر العربي المعاصر، فهي تحفز الباحثين على استخدام أساليب غير تقليدية في التعامل مع إنتاجاتنا الفكرية. تلك الأساليب

---

(1) المصدر نفسه، ص103_104.

تحاول بالأساس التنقيب عن حفائر الفكر واستخراج اللاوعي المطمور أو المغطى بمهارة تحت طبقات من المساحيق وأدوات الزينة المنهاجية التي تخفي وجه الفكر الحقيقي، وقد تحجب عنا دوافعه المحركة، وتسد دروبه ومسالكه المتعرجة الوعرة، فهنيئًا مريئًا!

الأدب كمصدر من مصادر
الفكر السياسي المصري الحديث

مقدمة

ليست العلاقة بين الأدب والسياسة وليدة العصر الحديث، وإنما ترجع إلى أقدم العصور، فكتاب «الأسفار الخمسة» أو «البنجاتنترا» تم تأليفه بناءً على طلب من الملك لأحد حكماء البراهمة بأن يؤلف له كتابًا يعلّم أولاده فن تدبير الملك، فكتبه الحكيم على صورة حكايات تعلم أولئك الأمراء موضوعات هذا الفن آنذاك (سياسة الخصوم والأنصار، والحرب والسلام، وصنع القرار). وفي التراث العربي الكلاسيكي، ورد في «كليلة ودمنة» أن سبب تأليفها هو رغبة بيدبا الفيلسوف أن يردع دبشليم الملك الظالم عن ظلمه من خلال تأليف قصص على لسان الطير والحيوان باعتباره أكثر البدائل عقلانية بدلًا من المعارضة العلنية والعصيان المسلح، ويدخل هذا الكتاب في باب أدب النصيحة كأحد مصادر الفكر الإسلامي الكلاسيكي.

الأدب في السياسة والسياسة في الأدب

في الآداب الأوروبية، نزل الأدب في ساحة السياسة ليقوم بدور مهم في كشف مشكلات المجتمع وتشخيص أدوائها؛ بل حاولت تقديم العلاج

أحيانًا. فعلى سبيل المثال لا الحصر، قدم فرانز كافكا تحليلًا رصينًا لعجز الإنسان الحديث أمام مؤسسات القوة الحديثة غير الشخصية التي تتحكم فيه وتسيره وتخلقه خلقًا ثم تعدمه، وذلك في رائعة «المحاكمة». ولا يباري جورج أورويل في تحليله لميكانيزمات النظام الشمولي السلطوي وأدواته في روايته (1984م) التي تعد يوتوبيا مضادة أو مقلوبة، ولعل أهم ما يورده أورويل في تلك الرواية هو ممارسة التحكم والسيطرة من خلال خلق لغة جديدة تبسيطية اختزالية تجعل من غير الممكن التفكير في معارضة السلطة بسبب خنق إمكانيات اللغة التعبيرية، عن طريق الإصلاح (ليست تلك الكلمة المناسبة بالقطع) المستمر لها، فضلًا عن عمليات المحو المستمر للذاكرة التاريخية في الصحف والكتب والوثائق.

ويؤكد جورج أورويـل في مقال بعنوان: «لماذا أكتب» على وجود أربعة دوافع كبرى تتفاوت درجة وجودها لدى كل كاتب وفي كل مرحلة عنده، ألا وهـي: الأنانية المحضة، والإحساس بالجمال، والرغبة في الوصول للحقيقة التاريخية، وأخيرًا الدافع السياسي. ويعرف أورويل الدافع السياسي بأنّه الرغبة في دفع العالم في اتجاه معين وتغيير أفكار المجتمع عن الصورة التي يجب أن يكون عليها. والحقيقة أن الكاتب يخوض غمار هذا الصراع وسط صراع داخلي آخر، حسبما يرى أورويـل، يحاول فيه بصورة مستمرة محو شخصيته الذاتية. ومن هنا تقاطع الذاتي والموضوعي أو الشخصي والسياسي في الأدب، ويقرب الدافع السياسي لدى أورويل الأدب من قضية الهيمنة لدى جرامشي، مضافًا إلى أنّ ذلك يمكّن الطابع السياسي للأدب من القيام بالدورين المتناقضين للإيديولوجيا (الحفاظ على الوضع القائم) واليوتوبيا (الدعوة إلى التغيير الاجتماعي والسياسي) لدى كارل مانهايم.

لا غرابة إذن أن يندرج الأدب ضمن موضوعات علم السياسة الحديث، وأن تفرد له الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية مكانًا مخصوصًا،

فقد أنشأت الجمعية قسمًا خاصًّا بداخلها يسمى «السياسة والأدب والفيلم»، وهو يهدف إلى تدعيم دراسة التفاعل بين الأدب والسياسة، وخاصة في ما يرتبط بالطريقة التي يمكن لدراسة الأدب أن تثري فهمنا للحياة السياسية. ويذكر موقع الجمعية على الإنترنت أن الفهم الذي يعتمد عليه للأدب هو الأدب بالمعنى الواسع الذي يشمل الأشكال المختلفة للأعمال الفنية بما في ذلك الأفلام السينمائية، الأمر الذي يعد ـ من وجهة نظر الجمعية ـ دليلًا على تعقد بل وتغير اللاندسكيب المتعلق بدراسة السياسة، بما يجعل الأدب/ الفيلم نمطًا مثيرًا في المؤسسات والمبادئ السياسية.

الأدب والفكر المصري الحديث

لم يكن الفكر المصري الحديث استثناءً في ما يتصل بالعلاقة الوثيقة بين الأدب والسياسة، فإذا جاز اعتبار عشرينات وحتى أربعينات القرن العشرين بمثابة ذروة الإبداع الفكري، فإن أعلام تلك الفترة برزوا في ميادين الفكر والأدب والسياسة على حد سواء، وحازوا قصب السبق فيها كلها. يرى محمد صابر عرب في كتابه «المفكرون والسياسة في مصر المعاصرة» أن المقال السياسي للعقاد كان ظاهرة سياسية وأدبية، وأن لغته الأدبية فضلًا عن عمق تحليله السياسي وسّعا من اهتمام الجماهير بالقضايا الوطنية[1]. ويبرز الدكتور محمد حسين هيكل في كتابه «ثـورة الأدب» وظيفتين سياسيتين للأدب، أما الأولى فهي وظيفة الأدب الذي يسخر لخدمة الطغاة ويبتكر لهم أساليب استبدادهم، ويقوم بتلك الوظيفة من وصفهم هيكل بأنهم «كالكلاب تبصبص بأذنابها لمن يلقي إليها بطعام... وتنبح من يطلقها عليه صاحبها»[2]، والوظيفة الثانية للأدب هي التنبيه على ظلم الطغاة وإعلاء

(1) محمد صابر عرب في كتابه، **المفكرون والسياسة في مصر المعاصرة**، ص59.

(2) محمد حسين هيكل، **ثورة الأدب**، ص20.

علم الحرية ومحاربة الظلم والإرهاب، ويقوم بتلك الوظيفة أرباب القلم الحقيقيون من وجهة نظر هيكل من أمثال تولستوي[1].

ويذكر توفيق الحكيم التفرقة نفسها التي يذكرها هيكل في ما يتصل بعلاقة الأدب بالسياسة، وإن كان يعبر عن ذلك بكلمات أخرى؛ حيث يرى الحكيم أنّ أدب السياسة، وتسييس الأدب ينشأ من إعجاب الأديب بالسلطة ورغبته في التقرب منها، ما يجعله يسخّر قلمه لخدمة أفكار السلطة وتعاليمها وآرائها، ليكون إنتاجه الأدبي تابعًا وظلًّا وصدى للسلطة. ومن ناحية أخرى فإن سياسة الأدب (أو ما يجوز لنا أن نطلق عليه «الأدب السياسي») تنشأ من انفعال الأديب بما يحدث في عصره ومجتمعه، من أفكار وأخطار وتحديات، بما في ذلك تحدي واقع السلطة القائمة والتمرد عليه، ولذلك يكون إنتاجه الأدبي نابعًا من إيمانه وقناعته وإحساسه ومطلق إرادته.

ويتحدث طه حسين في مقدمة كتابه «المعذبون في الأرض» عن الأدب الجديد (يقصد الأدب السياسي الرمزي) الذي تولده حكومات الطغيان حينما تضطر الكتاب إلى الإشارة والرمز عوضًا عن التصريح، حينئذ تكون وظيفة هذا الأدب الجديد الإفلات من الرقابة عن طريق إنشاء لغة جديدة للتواصل (هي اللغة الرمزية) بين الأدباء والقراء تفوت على الرقيب من ناحية وتنقل المعاني والمضامين للقارئ من ناحية أخرى ويلتذ ويستمتع بها الناس من ناحية ثالثة. وهكذا يقهر الأدب السياسي بلغته الرمزية وليدة الظروف السياسية البغاة من وجهة نظره؛ ونظرًا إلى أنّ نشأة هذا الأدب وظيفية، فإن وجوده سيتوقف عندما يتوافر مناخ سياسي حر؛ حيث لن يحتاج الأديب إلى التخفي؛ بل سيميط اللثام عن أفكاره ومعانيه دون أن يخاف[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص22.

(2) طه حسين، **المعذبون في الأرض**، ص12ـ13.

الأديب وباحث العلوم الاجتماعية والواقع المصري

لعل ما يخفي الغائية السياسية للأدب ومن ثم ارتباطه بالواقع هو نظرية البرج العاجي، التي تصور الأديب ناسكًا في صومعة معزولًا عن الواقع الحسي ومتعاليًا عليه، لانشغاله بتأملاته الذاتية التي تفتح له أبواب عالم المثل الأفلاطوني، إلا أن توفيق الحكيم يكشف لنا عن القلب السياسي لأدبه عندما يعيد تعريف البرج العاجي باعتباره برجًا عاجيًّا أخلاقيًّا غير فكري، فهو البرج الذي يتعالى فيه الأديب عن المطامع المادية والمآرب الشخصية والمباذل، إنه البرج الذي يعتصم فيه الأديب بالوحدة المعنوية بمعنى الاستقلال والحرية والكمال، وبكلمة واحدة فهو الصفاء الفكري والنقاء الخلقي للأديب، ويكاد البرج العاجي الأخلاقي يقترب من مفهوم العزلة الشعورية (الذي أورده سيد قطب ولكن في سياق آخر، ولكن يمكن توظيفه في سياق علاقة الأديب بالواقع)؛ حيث يخالط الأديب الناس ويقاسمهم كل شيء إلا ضعفهم الفكري والخلقي، وهو في ذلك يفهمهم ويصورهم ويكتب لهم ليكون قيادة معنوية وأخلاقية وفكرية توضح لهم معالم الطريق الذي يرتئيه.

أما الباحث في ميدان العلوم الاجتماعية، فينوء بمسلمات العلم الذي لا يملك أن يناقشها؛ لأنه استبطنها أساسًا عند تطويع عقله في سني الدراسة، لينطلق فكره من تلك المسلمات وليس ليراجعها أو يناقشها. كذلك يضيق الباحث بتخصصه الدقيق الذي يفتح له كوة صغيرة على جانب من الواقع، معليًا من شأن هذا الجانب باعتباره أهم جوانب الواقع، لا لشيء سوى لأنه الجانب الذي بذل جهدًا ووقتًا في دراسته، كما تثقل النظريات والمقاربات والمفاهيم (عدة الباحث التي لا يستطيع مفارقتها) كَاهِلَ الباحث؛ حيث تدفع الباحث إلى حشو الواقع فيها حشوًا ليثبت صدق افتراضاتها ومقولاتها والفروض المستقاة منها، وينشأ ذلك من اختزالها للواقع بسبب طبيعتها التبسيطية التجزيئية؛ بل إنّ مفردات ومصطلحات تلك النظريات العلمية

تجعل الباحث يفكر ويتحدث برصانة يُفتن بها، على الرغم من أنها تقطع حبال الاتصال بينه وبين الواقع، فينكره الواقع وينكر هو الواقع. وأخيرًا، فإن الموضوعية الصارمة المطلوبة من الباحث تشكل حاجزًا نفسيًّا وشعوريًّا بينه وبين الواقع، فلم يعد يراه؛ بل لم يعد يرغب في رؤيته.

ويُفضل الأديب أن لا يحمل تلك الأوزار النظرية والمنهاجية، وبالتالي يستطيع أن يتصل بالواقع اتصالًا مباشرًا، دون أن يرشحه من خلال فئات التصنيف أو يختزله في علاقات سببية مفرطة في التبسيط، وإنما يندمج فيه ويمازجه ويتلمس معالمه. ويستطيع الأديب إضفاء المعاني على أحداث الواقع وعملياته (الوظيفة التأويلية) استنادًا إلى نسق القيم الذي يعلنه الأديب صراحة أو يرمز إليه، فإنه كما يستطيع أن يتخيله ويعيد صياغة أحداثه وشخصياته وعملياته (الوظيفة البنائية). وثمّة أمثلة أوردها على سبيل المثال لا الحصر لأعمال أدبية استطاع أصحابها أن يتناولوا بمنتهى الجرأة والدقة قضايا ومجالات لم يلتفت إليها الباحث الاجتماعي أو لم يعرها الاهتمام الكافي الذي تستحقه؛ بل طوعت هذه الأعمال القالب أو الشكل الأدبي بحيث تستطيع معالجة تلك القضايا والاقتراب منها.

• في «يوميات نائب في الأريـاف» يتم توظيف القالب الأدبي للمذكرات التي لا تحتاج إلى الترابط لتحليل النظام العدلي في تعرضه لأحد قضايا القتل في الريف مع كل ما يصاحب ذلك من إجراءات وشكليات منذ دخول القضية في النظام وحتى إغلاقه لملفاتها دون التوصل إلى معرفة هوية القاتل. فلم تكن جريمة القتل هي موضوع القصة وإنما طريقة تعامل النظام العدلي الشكلانية معها.

• في «السلطان الحائر» يعرض الأديـب عن طريق تغيير السياق التاريخي إحدى لحظات الأزمة التي مر بها النظام السياسي المصري على عهد الرئيس عبد الناصر، وذلك عندما تردد بين الاختيار بين القوة كأساس

للسلطة والشرعية القانونية المستندة إلى الانتخابات. فإذا لاحظنا الخلفية العسكرية للحكام المماليك وبيع الحاكم في السوق، نجد أن الأولى شديدة الاتصال بنظام 23 يوليو العسكري والثانية كناية عن الانتخابات.

• في «المعذبون في الأرض» يعرض الكاتب مظاهر الظلم الاجتماعي في الريف المصري وكيف يثقل النظام الاجتماعي الإقطاعي القائم قبل عام 1952م على الفلاحين، بحيث تصبح الحياة مستحيلة، وقد اختتمت القصص التي ضمها الكتاب بهلاك أو انتحار أو ضياع أبطالها.

• في «العيب» يعرض المؤلف ما يسمى في عالم الإدارة بالهيكل غير الرسمي الذي يشكل بناءً موازيًا للمؤسسة، ويستعرض آليات الفساد الهيكلي وعملياته في إحدى المصالح الحكومية من خلال تقديمه للشخصيات المختلفة. كما يشير إلى أنّ الفساد عملية منظمة لها إجراءات ومراحل ولها مبررات فكرية وأسباب نفسية واقتصادية.

• في «شيء من الخوف» يصوّر الكاتب آليات وعمليات الاستبداد مركّزًا على شريحة مجهرية يفترض أنها تمثل الواقع المصري الكلي، وهو يعرض عرضًا نفسيًّا لسيكولوجية الاستبداد، فيصوّر الحالة النفسية للمصري المقهور ويحاول اقتفاء أثرها تاريخيًّا بقدر ما أعانته على ذلك إمكانات العمل الأدبي وأدواته.

• في «رسالة البصائر في المصائر» يعرض الكاتب في إحدى قصصها لقضية البطالة بين خريجي كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وكيف ينتهي الحال بأحد خريجيها بأن يعمل نادلًا في أحد الفنادق الكبرى، وذلك بدلًا من أن يمثل مصر في السلك الدبلوماسي، وقد كانت مهمته الحقيقية تقديم خدمات جنسية للسيدات (gigolo). ولا يفوت الكاتب في عرضه لانهيار حلم الطبقة الوسطى وقيمها ومكانتها أن يربط بين ذلك وبين انهيار مكانة مصر على مستوى العالم العربي، ويشير إلى ذلك في القصة عندما يطلب

من هذا الشاب أن يقدم تلك النوعية من الخدمات لأحد الأثرياء العرب الذي أبدى إعجابه به، وإلا فقد وظيفته في الفندق الكبير.

الفكر السياسي لعلي مبارك وعبد الله النديم ومحمد المويلحي

1ـ علي مبارك والوضع المادي للمثقف

يصنف عبد المحسن بدر رواية «عَلَم الدين» لعلي مبارك باعتبارها رواية تعليمية خالصة ركزت بدرجة أكبر على الجانب التعليمي بسبب ارتباط علي مبارك بغيره من رواد هذا الجنس الأدبي بمشروع النهضة الذي كانت تقوده الدولة في عهدي محمد علي وإسماعيل[1]. أما علم الدين، الشخصية المركزية في الرواية، فهو العالم الأزهري ذو الأصول الريفية الذي تهيأت له الفرصة وابنه برهان الدين لمرافقة سائح إنجليزي، وكان هذا السائح قد شُغف باللغة العربية وأراد تحقيق نسخة من لسان العرب بعد سفره إلى أوروبا. وعلى الرغم من ادعاء علي مبارك أن تلك الشخصية من نسج خياله، إلا أنّ عبد المحسن بدر يلمح إلى وجود «الكثير من التشابه بين شخصية علم الدين وبين شخصيته [أي علي مبارك]»[2].

وعلى الرغم من التأكيد على ضعف العنصر الروائي في «علم الدين» واستغلال كاتبها الفرصة لدسّ آرائه في مساراتها الأولى، إلا أن علي مبارك يضع يده في المسامرة الخامسة للرواية على إشكالية من أكبر إشكالات الثقافة المصرية آنذاك؛ بل ربما حتى وقتنا الحاضر، ألا وهي الوضع المادي للمثقف؛ حيث يعرض مبارك هذه الإشكالية في سياق تناوله لشخصية علم الدين ورسمه لملامحها، تظهر المشكلة المادية بالنسبة إلى المثقف عندما يتغير وضعه الاجتماعي ويصبح رب أسرة ومسؤولًا عن أعضائها، حينئذ

(1) علي مبارك، عَلَمُ الدين، ص57ـ58.

(2) المصدر نفسه، ص69.

تتبدى له المشكلة في المفارقة بين «كثرة العيال وضيق الحال» أو «كفاية العائلة وقلة الجراية» بلغة علي مبارك[1]، وهذا ما يدخله في حالة نفسية من الغم والهم والقلق تجاه المستقبل والخوف على مصير أولاده بعد مماته[2].

وينسج مبارك حوارًا بين علم الدين وزوجه، وذلك في المسامرة الخامسة من الرواية؛ حيث يتفكّك الموقف المبدئي القدري من المشكلة المادية للمثقف، عارضًا البدائل المختلفة التي توصل إليها بعد إعادة صياغة المشكلة المادية بمفردات جديدة. والموقف المبدئي الذي يمثله علم الدين في البداية هو اقتران العلم بالفقر والجهل بالثروة، باعتبار ذلك التلازم قضاء من الله الذي يستلزم الصبر والرضى به[3]، ويؤيد هذا الموقف المبدئي أن تلازم الفقر والعلم من جهة، والثروة والجهل من جهة أخرى، هو تقسيم إلهي لـلأرزاق بين البشر، وهذا ما يكفل المساواة بين الخلق واحتياج الناس للآخرين في معاشهم[4]، وسيعمد رد الزوجة على ذلك (الذي يمثل حوارها مع زوجها نوعًا من الحوار الذاتي؛ لأنه علمها كل ما تعلمه، وهي ذاتها لا تفتأ تؤكد على ذلك أثناء الحوار) إلى إعادة صياغة مفردات المشكلة المادية للمثقف عن طريق نقلة تأويلية في الإطار العقدي الذي يقوم عليه تلازم العلم والفقر، بما يفسر حقيقة هذا التلازم، فعلى الرغم من تأكيد الزوجة على أن كل شيء يحدث بقضاء وقدر من الله[5]، إلا أنها تعيد تأويل مفهوم القضاء لتصرفه عن المعنى المرتبط بقهر الإرادة الإنسانية وإجبارها على أوضاع معينة، إلى معنى آخر يجعل الحياة الدنيا موضع كسب وسعي عن طريق ربط الأمور بأسبابها، وبذلك يصبح الأخذ

---

(1) المصدر نفسه، ص342.

(2) المصدر نفسه، ص345.

(3) المصدر نفسه، ص347.

(4) المصدر نفسه، ص351.

(5) المصدر نفسه، ص350.

بالأسباب واتباع السفن الجارية هو فحوى الخضوع لقضاء الله والامتثال لأوامـره[1]، وهذا ما يفسح المجال أمام إعادة صياغة مفردات المشكلة، بعد إخراجها من حيز القضاء الإلهي الذي يعفي الإنسان من المسؤولية والفاعلية، وفقًا للسببية التي تشكل جوهر السنن الجارية؛ فأهل العلم طلبوا العلم واستدعوا إفاضته، فأفيض عليهم؛ وكذلك أهل الغنى سعوا في تحصيل المال والأخذ بأسبابه، فأفيض عليهم. وبالتالي فإن سبب قلة المال وضيق الحال بالنسبة إلى العلماء -هو بلا ريب من وجهة نظر الزوجة- هو تقصيرهم في الأخذ بأسباب الـرزق؛ لكنهم توهموا أن ذلك التلازم بين الفقر والعلم هو بقضاء سابق من الله[2].

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه بعد إعادة صياغة مفردات المشكلة المادية من «قضاء وقدر» إلى «طلب وأدب» هو: ما هي البدائل المتاحة أمام المثقف -العالم في حالة علم الدين- ليخرج من حالته المادية السيئة؟ ويستعرض الزوجان في حوارهما عـددًا من البدائل، ويناقشان مناقب ومثالب كل منها، ومن المثير للدهشة أن البدائل التي استعرضها علي مبارك في أخريات القرن التاسع عشر، ما تزال هي البدائل نفسها التي تطرح أمام المثقف المصري للخروج من الوضع المادي المتردي في الوقت الحالي. ويمكن عرض البدائل كالآتي:

1- **بديل العودة إلى الريف**: وهو من ناحية المزايا يضمن نفقة عيش أقل وهواءً أنقى وصحةً أحسن وأكمل، فضلًا عن أنه يتيح للمثقف أن ينفع أهل الريف بعلمه في مقابل الانتفاع منهم بالرزق، مضافًا إلى الحصول على الثواب الأخـروي، ولكن من سلبيات هذا البديل ظلم أهل الريف وإجحافهم وسـوء أخلاقهم وانشغالهم الدائم بأمور المعاش، ما يبدل صفات العالم المحمودة بأضدادها، فيضيع علمه ويجعله لا يكسب عيشه

(1) المصدر نفسه، ص352.

(2) المصدر نفسه، ص353.

إلا بإراقة ماء وجهه[1]. ويكشف سياق الحوار عن التوجه المديني للمثقف المصري وتحيزاته ضد الريف وأهله، وقد يكون ذلك بسبب أصوله الفلاحية، الأمر الذي سينعكس في الهجرة المتواصلة من الريف إلى المدينة وفي الفقر الثقافي للأقاليم مقارنة بالقاهرة، وفي نقص أو حتى غياب دراسات علمية جادة عن الريف المصري ومشكلاته.

2- بديل التواصل المجتمعي أو الدور التعليمي: ويتلخص في قيام العالِم بدور تثقيفي للمجتمع المحلي الذي يقيم فيه بسبب عدم قدرة أعضاء المجتمع على متابعة الدروس العلمية؛ بسبب جفاف اصطلاحاتها وبسبب عدم تفرغهم للدراسة، ويدخل ذلك في باب النصيحة التي تحدث الرسول (ص) عنها في حديثه الشريف؛ حيث لا يتنافى الاشتغال بأمور الدين والعبادة مع السعي للكسب الحلال الذي هو واجب عندما يتعلق بإعالة الأهل والذرية[2]. والذي يمكن أن يُفهم من السياق -وإن لم يذكر مبارك ذلك صراحةً- أن العالم سيتقاضى ممن يعلّمهم أجرًا عن تخصيصه جزءًا من وقته بشكل منتظم لتعليمهم ما يحتاجون إليه (في سياق الرواية التي يجسد فيها العالم الأزهري شخصية المثقف، فإن ما يحتاج الناس إلى تعلمه هو أمور العقيدة والعبادة).

3- بديل الارتباط بالسلطة: ليس المرد من الارتباط بالسلطة في هذا السياق هو تولي مناصب سياسية تتعلق بصنع القرار أو الانخراط في صفوف النخبة السياسية، فلم تكن بنية السلطة التي احتل فيها غير المصريين الصفوف الأولى تسمح بذلك، وإن كان ذلك سيصبح ممكنًا في عهود لاحقة، وعلى كل حال فإن المقصود من الارتباط بالسلطة في «علم الدين» هو الاتصال بأصحاب السلطة (أرباب الكلمة) والتودد إليهم، بحيث يولونه

---

(1) المصدر نفسه، ص354-355.

(2) المصدر نفسه، ص360.

وظائف ينال مقابلها راتبًا يعتمد عليها المثقف في معاشه[1]. وقد صك مبارك اصطلاحًا معبرًا عن تلك الحال أو الوضعية التي يرتبط فيها العالِم بالسلطة الحاكمة، وذلك بعد أن فقد استقلاله المادي؛ حيث يسميه: «العالم الموظَّف»[2]. وما يدعو إلى التشكيك في جدوى هذا البديل أن علاقة الرئيس بالمرؤوس قوامها الذل والمهانة على الرغم من أمانة المرؤوس وصدقه، فضلًا عن أن الوظيفة تلزم الإنسان بمسلكين؛ أن يتبع الحق فيغضب الخلق، أو يتبع الخلق فيغضب الحق[3]. وعلى الرغم من تأكيد علي مبارك في الرواية على أن ضيق العيش أفضل من مثل هذه الوظيفة، إلا أنه لم يتبع ذلك في حياته المهنية، وإنما كان نموذجًا لما أسماه هو بالعالم الموظف.

4- بديل الهجرة إلى الخارج: إن المسامرة الخامسة لم تفصّل في هذا البديل؛ بل جعلته بديلًا احتياطيًّا يُلْجَأ إليه في حال إخفاق البدائل السابقة؛ حيث أشارت الزوجة إلى أنه إذا لم يتغير الحال بعد كل ذلك، فعلى الزوج أن يغير الفن (مجال التخصص والعلم الذي تعلمه)، أو يغير البلد (الموطن الذي يجب أن يقيم فيه)[4]. ولكننا نستطيع أن نعتبر بقية مسامرات الرواية (125 مسامرة) تفصيلًا لهذا البديل، فضلًا عن أن علم الدين وابنه -بحسب ما أشار إليه محمد عمارة في مقدمة الأعمال الكاملة لعلي مبارك- لم تكتمل رحلتهما في فرنسا ولم يعودا كما كان مقررًا إلى مصر[5]. ولعل المفارقة هنا أن علي مبارك لم يسلك في حياته المهنية هذا الطريق؛ بل كان طوال حياته رجل الدولة بامتياز أو العالم الموظف.

(1) المصدر نفسه، ص361.

(2) المصدر نفسه، ص364.

(3) المصدر نفسه، ص362.

(4) المصدر نفسه، ص366.

(5) المصدر نفسه، ص84.

2ـ عبد الله النديم وأزمة الهوية

درس النديم علوم اللغة والأدب التي استهوته أكثر من دراسة العلوم الدينية، وقد أدّت دورًا سياسيًّا عظيمًا أثناء الثورة العُرابية، ما يمثل سياقًا مهمًّا في قراءة أعماله الأدبية والصحفية؛ حيث كان اللسان الذي خاطبت به قيادةُ الثورة الجماهيرَ. وتتناول آثار النديم الشعرية والنثرية قضايا سياسية حساسة كأزمة الهوية، والأثر الاجتماعي للاختلاط بالأجانب، وواقع الفلاحين وبؤس عيشهم واستغلالهم من قبل المرابين، والفساد الأخلاقي للأثرياء المصريين. وتتضح الطبيعة السياسية لكتابات النديم في ضوء تعريف بنديكت أندرسون للأمة باعتباره مجتمعًا متخيلًا، ويعود التخيل إلى أن حتى أعضاء أقل الأمم عددًا لا يستطيعون التعرف إلى بعضهم، وإن كانت صورة اجتماعهم ساكنة في عقل كل أبناء الأمة، وقوام هذه الصورة المتخيلة بحسب أندرسون، التي تمثل الأمة، هو علاقات الأخوة الأفقية العميقة التي تغطي أو تخفي أيّ علاقات استغلال أو تراتبية اجتماعية أو أي شكل من أشكال عدم المساواة في الحياة الواقعية لتلك الجماعة[1]. وقد أولى أندرسون عناية بالصحف باعتبارها «شكلًا قاصيًا» للكتب في تقديم صورة جلية للمجتمع المتخيل؛ حيث يمثل انتظام صدور طبعاتها في أوقات معينة بديلًا لصلوات الصباح في المجتمع العلماني. الأمر الذي يمنح قارئ الصحف الإحساس بالسكينة والطمأنينة إلى أن عالمه المتخيل يضرب بجذوره في عمق الحياة اليومية[2].

ولما كانت لغة الصحيفة بمفرداتها وتراكيبها ومعانيها ودلالاتها تمثّل أدوات رسم وتعميم لصورة المجتمع المتخيل، فهذا يتيح لنا الفرصة لفهم سبب افتتاح النديم للعدد الأول من «التنكيت والتبكيت» بتوجيه الخطاب

(1) Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, p6-7.

(2) Ibid, p34-36.

إلى «أبناء بجدة اللغة العربية» الذين هم «كرام اللغة وإخوان الوطنية». كما يعلن النديم أنه يقدم خدمة وطنية جليلة بإصدار صحيفة ذات لغة سهلة يستطيع الجميع قراءتها، بحيث تكون «كصاحب يكلمك بما تعلم»[1]. ولا شكّ في أن تعليم النديم لفن الإشارات التلغرافية واعتماده عليه لكسب عيشه له أثر في أسلوبه الأدبي وفي طبيعة أفكاره، فقد استطاع تحرير اللغة الصحفية من تعقيد التراكيب وتقعر الألفاظ، وأنتج لغة تلغرافية يفهمها الجميع،و تصلح كأساس لخلق جماعة لغوية ناطقة بها أو جماعة مصرية متخيلة بتعبير بنديكت أندرسون.

وتقدم نظرية اللغة لدى النديم أساسًا صالحًا لاستيعاب مفهوم الوطنية المصرية لديه؛ بل تسهم في صناعة فكره السياسي بوجه عام؛ حيث يقيم النديم تصوره للغة على نظرية عالم البيولوجيا لا مارك في أن الوظيفة تكوّن العضو؛ ولذا يحتاج اللسان إلى استخدام وتدريب، حتى يقوم بوظيفته النفسية في التعبير عن المشاعر والانفعالات، مضافًا إلى وظيفته الاجتماعية في إرساء شبكة العلاقات الاجتماعية التي يتكون منها الوطن. ويماهي النديم بين اللغة والوطن والهوية؛ «فهي [أي اللغة] أنت إن كنت لا تدري من أنت، وهي وطنك إن لم تعرف ما الوطن». ومن ثم سيقود التخلي عن اللغة -وهي قضية كانت مثارة بشدة أيام النديم ولا زالت مطروحة حتى يومنا الحاضر مع الأسف- إلى فقدان الذات والهويّة، والاستقلال وهو الأهم؛ حيث ترتبط مفردات اللغة الأجنبية بانفعالات حسية ومعنوية، ولا بدّ لمن يتبناها بدلًا من لغته من أن يعبر عنها، أو بعبارة النديم أن يجعل من جسمه «آلة لمظاهر الألفاظ وغرضًا لمواقع المعاني»، وبذلك تذوب شخصيته الفردية وهويته الجماعية، ومن هنا يمكن اعتبار الحل الذي

---

(1) عبد الله النديم، **سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم**، ص95-96.

كرس النديم جهده للقيام به في التعليم والصحافة، ألا وهو العودة إلى اللغة الوطنية، ذا طبيعة سياسية أصيلة، حتى وإن لم يتضح ذلك بصورة مباشرة[1].

في هذا الإطار، تقدم قصة «عربي تفرنج» التي نشرت في «التنكيت والتبكيت» -يعدّها بعض النقاد أول رواية مصرية، بينما يرى بعضهم أن أول رواية هي رواية «زينب» للدكتور هيكل- تحليلًا في غاية العمق والدقة والسهولة لأزمة الهوية عند المثقف المصري. ويستخدم النديم الاسمين الشهيرين في الأوساط الريفية المصرية «زعيط» و«معيط» ليقيم نوعًا من التواصل بين شخصياتِ قصّتِه القصيرة التي تقدم تجسيدًا لأنماط اجتماعية لا لحالات فردية وبين عقلية القارئ المتلقي صاحب الثقافة المتواضعة أو الأمي الذي لا تُقرأ له الصحف في القرى والمدن المصرية. وتدور القصة حول زعيط ابن أحد الفلاحين الذي تعلم في المدارس الحكومية وأرسل إلى بعثة في أوروبا، فعاد إلى أهله محملًا بالنقمة على دينهم ولغتهم وعاداتهم وحتى أذواقهم، ويبرز ذلك من تأفف زعيط من الاستقبال بالأحضان، ونقده لوضع البصل (الذي نسي اللفظ العربي له وأشار إليه بالكلمة الأجنبية أونيون) في الطعام، وتذمره من عدم فهم أبيه له عند إيراده لكلمات أجنبية، وأخيرًا وصل إلى قمة الاحتقار عندما شتم والده قائلًا: «أنتم أبناء العرب زي البهايم». ويحرص النديم على شرح ماهية أزمة الهوية ويؤصِّل أسبابها، بعد أن جسّد الحوار في القصة القصيرة مظاهرها الفجة، فالمسألة ترتبط بخروج زعيط عن «حد الجنسية وطباع النوعية»، وقد استحال عليه العودة إلى طبيعته الأولى، وأصبح كالغراب الذي أخفق في التقليد وفي العودة إلى أصله، ويعلل هذه الظاهرة بعدم الاهتمام بالتهذيب والتربية في نطاق الأسرة، وبإخفاق النظام التعليمي في تقديم علوم من شأنها تقدير الطالب لحقوق الوطن وشرف الأمة وفوائد التقاليد ومزايا الوطنية؛ بل تعلم علومًا لا تفيد وطنه، ومن هنا نرى أن كثيرًا من جيل

(1) لمزيد من التفاصيل: المصدر نفسه، ص111-119.

الشباب يميل إلى الأجانب الذين يعرف لغتهم ويسعى لتقليدهم[1]. وتتفق حبكة الرواية الصغيرة مع ثوابت فكر النديم في إقامة الوطنية على أساس اللغة، ومع تقديره لأهمية التعليم والتهذيب الأخلاقي في إصلاح الشعب. وقد استطاع النديم أن يتلمس أزمة الهوية لدى المثقف في وقت مبكر، وقد جعل من زعيط وأسلوبه في الحديث -يختلف حوار زعيط عن أسلوب القصة في الحوار بشكل ملحوظ- نموذجًا حيًّا للمثقف المتغرب المحتقر لذاته والناقم على دينه ووطنه وأهله.

3- محمد المويلحي والعلاقة بين الأصالة والمعاصرة

تعبّر رواية «حديث عيسى بن هشام» لمحمد المويلحي عن أحد أبرز إشكاليات الفكر السياسي المصري والعربي والحديث، وهي قضية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، أو القديم والحديث، أو الذات والآخر، مع كل ما يندرج تحت هذه الإشكالية من قضايا رئيسة أو فرعية. ولهذا الغرض جدد محمد المويلحي أسلوب المقامة كشكل أدبي لتتخذ طابعًا حواريًّا يناسب العلاقة الإشكالية بين الأصالة والمعاصرة، وذلك من خلال القيام بأمرين:

أولا: جعل من الراوي -وكان دوره يقتصر على سرد الأحداث فقط في المقامة كما تبلورت في العصر العباسي الثاني- شخصية درامية نسج حولها الأحداث وأجرى على لسانها حوارات عدّة.

ثانيًا: أخرج تلك الشخصية الدرامية الأخرى، التي أسماها في البدء «الدفين» ثم في بقية الحديث «الباشا»، من أحد القبور. وبينما يمثل عيسى بن هشام الحاضر بكل انقساماته وتناقضاته ومأساته، فإنّ الباشا يمثّل الماضي بكل ما يحيط به من مهابة وجلال وشرف ونبال، ويشكل الحوار بين عيسى والباشا محور هذا العمل الأدبي، كما يجسد الحوار الصاخب

---

(1) المصدر نفسه، ص100-101.

الذي لا يهدأ بين القديم والحديث، أو بين الماضي والحاضر، أو بين الأصالة والمعاصرة. ولما كانت إشكالية العلاقة بين القديم والحديث لا تنشأ إلا في إطار عملية تحديث مجتمعي واسعة النطاق، وهو الذي يجعل المؤسسات الموروثة تتصف بكونها قديمة أو تقليدية، وأما المؤسسات المستوردة فتتصف بكونها تتماهى مع الحداثة أو المعاصرة، فإن الإشكالية تتصل بالعلاقة بين الذات بقدر اتصالها بالعلاقة مع الآخر في الوقت نفسه، ولفك الاشتباك بين هاتين العلاقتين، قسم المويلحي «حديث عيسى بن هشام» إلى جزئين أو رحلتين، كما يرى أحمد الهواري في كتابه «نقد المجتمع في حديث عيسى بن هشام». أما الرحلة الأولى فهي الرحلة إلى الداخل، وتم فيها تناول المجتمع المصري بكل شرائحه وطبقاته ومشكلاته ومؤسساته، وأما الرحلة الثانية فهي الرحلة إلى الخارج (فرنسا) لمقارنة الشرق بالغرب[1].

إن أبرز ما يلفت النظر في «حديث عيسى بن هشام» هو أنها تعكس في الصفحات الأولى إشكالية العلاقة بين المثقف والواقع. ومن الواضح أنّ موضوع الزحام كان مشتركًا في الكتابات الغربية والمصرية في أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكما لاحظ تيموثي ميتشل في كتابه «استعمار مصر»، فقد مثل الزحام في شوارع المدينة ـ من المنطلق نفسه ـ موضوعًا رئيسًا في «حديث عيسى بن هشام»؛ حيث جوبه عيسى والباشا بالزحام من أول لحظة، في المحكمة، وفي الفندق، والمقهى، والمسرح، والمرقص، وفي كل مكان أيضًا[2]. ويجسد موقف عيسى بن هشام، وهو الراوي والشخصية الرئيسة الأولى في العمل، من الحشود الصاخبة المكونة للزحام موقفَ المثقف المصري من الواقع، أو قل انفصال المثقف المصري عن الواقع، ويتضح ذلك في أول موقف درامي، وهو

(1) محمد المويلحي، **حديث عيسى بن هشام**، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص114ـ115.

الشجار الذي نشب بين الباشا والمكاري؛ حيث تجمعت الحشود (النظارة بلغة المويلحي) حولهما، كما يبرز هذا الموقف في استغاثة المكاري بالشرطي الذي اقتاد الباشا إلى قسم الشرطة، وهو يكاد «يغمي عليه من الدهشة»، وسيّر الباشا «مسحوبًا بذراع الشرطي»، و«الجمع على أثرهم إلى القسم»[1]. ففي خضم كل هذ الأحداث نبحث عن عيسى بن هشام، ولكن دون جدوى، فقد انسحب من موقعه كشخصية درامية في الحديث وعاد إلى موقعه كراوٍ يسرد ما يحدث دون أن تجري على لسانه كلمة واحدة؛ بل نجد أنه لم يعد يسرد الأحداث مستخدمًا ضمير المتكلم الجمع، كما كان يفعل قبيل ذلك، وإنما بات يسرد الأحداث مستخدمًا ضمير الغائب الجمع، إمعانًا في التدليل على المسافة التي تفصله عن ذلك الجمع الذي فرّ من وجهه.

وثمّة إشارة أخرى في «حديث عيسى بن هشام» تدل على انفصال المثقف عن الواقع تبرز بوضوح في موقف آخر، وهو زيارة عيسى والباشا إلى المحكمة الأهلية. ويتضح هذا الانفصال عن الواقع في رؤيته للواقع وكأنه كتلة واحدة غير متمايزة تختلط فيها الأجزاء بحيث لا تتضح صورتها ولا تبين معالمها، ما يعجزه عن فهم الواقع واستيعابه، فضلًا عن عدم التمكّن من طرح حلول مقبولة لمواجهة تحديات الواقع. فقد وجد عيسى في المحكمة وجوهًا مكفهرة، وأنفاسًا مقطوعة، وأيديًا مرفوعة، وباطلًا يذكر، وحقًّا ينكر، وتهديدَ جنديٍّ، واستبدادَ حاجب، واستعدادَ محامٍ، وصياح طفل، وتلهف فتاة، وتأفف شيخ، وشحذ ألسنة، وتأهبًا للنزاعٍ، ورغبة في الغنيمة، وكرد فعل فوري على كل هذا، قال عيسى بن هشام «فانزويت بصاحبي»[2].

وفي إطار ما أسماه أحمد الهواري الرحلة إلى الداخل، طاف عيسى

---

(1) المصدر نفسه، ص16_17.

(2) المصدر نفسه، ص35_36.

والباشا بالعديد من عوالم المجتمع المصري، وثمّة مؤسستان كشف المويلحي من خلال التعرض لهما من عيون بَطَلَيْه عن مظاهر التشوّه القيمي والهيكلي في هاتين المؤسستين؛ أما الأولى فهي المحكمة الشرعية كمثال على المؤسسات الأصيلة، وأما الثانية فهي المسرح كنموذج للمؤسسات المستوردة. ففي وصف المويلحي لواقع عمل المحكمة الشرعية يتعرض لأوجه الخلل إن لم يكن الفشل الهيكلي لهذه المؤسسة من خلال تعرضه للخطوات أو المراحل التي تشكل عملية التقاضي من الخارج إلى الداخل؛ حيث تزدحم المركبات والجياد والبغال والحمير في ساحة المحكمة؛ ويقف حارس عجوز اجتمعت لديه مشاعر الخوف والسقم وبلغ به العجز مبلغه؛ أما السّلم فقد ازدحم بأناس مختلفي الأشكال والأجناس (يتشاتمون ويتلاعنون ويتلاطمون ويتلاكمون) ما جعل الناس «يتصادمون بالحيطان ويتساقطون على الأرض»؛ وأمّا في قاعة المحكمة ذاتها، فنجد على بابها «نساء صائحات مولولات ونائحات معولات ونادبات باكيات»، وقد اختلط الناس ببعضهم: مغامزة النساء، والجدال والخصام، الكلام الحسن والرقيق، وألفاظ الفحش والعهر، وفي داخل القاعة ينادي الحاجب بصوت خفيض تارة وبصوت عال تارة أخرى، وقد غصت القاعة بباعة الفول والبصل وبالشهود وغلمان المحامين والخصوم والكتبة[1].

ويصف المويلحي في المسرح ما حاق بتلك المؤسسة من تشويه لقيمتها ولبُنْيَة عملها وشكلها بانتقالها من البيئة الغربية إلى البيئة الشرقية. ففي مقامة «العمدة في الملهى» يجلس عيسى والباشا بين أخلاط الطبقات وقد علا الضجيج والصياح، وكثر اللعب والمزاح (شتمًا وركلًا ولكمًا)، وبعد ارتفاع الستار، ظهرت طائفة من الممثلين والممثلات «على طريقة يمجها السمع، ويعافها الطبع، وبكلام مبهم وألفاظ لا تُفهم... في أزياء متعاكسة وأشكال غير متجانسة... وظلوا يعبثون بالأناشيد والتلاحين ثم

(1) المصدر نفسه، ص119ـ121.

انصرفوا عنا بعد حين»[1]. ولا يفوت عيسى أن يذكر للباشا الفرق بين حالة المؤسسة المستوردة المشوهة وبين أصلها في البلدان الغربية، فأساسها ليس العبث والتبذل، وإنما التثقيف والتأديب، وهي تقوم بدورها في التنشئة، وهو دور مكمل لدور الجرائد بالعمل على غرس الأخلاق الفاضلة وتشخيص تاريخ أهل الفضائل في الأزمان المختلفة وبيان عاقبة الفضيلة والرذيلة. ولتقريب مقاصد تلك المؤسسة في بلدانها الأصلية إلى إدراك السامع، يؤكد عيسى أنها تقوم بما يسمى عند المسلمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

لقد أعاد المويلحي صياغة إشكالية الأصالة والمعاصرة عن طريق إبراز المواقف والأماكن المختلفة التي طاف بها عيسى والباشا في أرجاء روايته، فلم تعد الإشكالية هي التصادم أو التقابل بين قديم موروث وحديث وافد؛ بل صارت الإشكالية هي إشكالية التشوه والاهتراء في شكلهما ومضمونهما، بما يفرز أزمة مجتمعية شديدة التعقيد، لم يحاول المويلحي أن يطرح لها حلًا، ويسوق على لسان إحدى الشخصيات أنه لا يجد علة لتقليد الشرقيين لكافة مظاهر الحياة الغربية كالعميان، إلا أن المجد القديم خلّف إحساسًا بالبطر والكبر مما أورث التوكل والتواني، وهو ما قاد إلى الغفلة عن الماضي ذاته، الذي أدى بدوره إلى القناعة بالأخذ دون مشقة بقشور المدنية الغربية، مع توهم المكانة والرفعة في ذلك[3].

ولعل من اللافت للنظر أن «حديث عيسى بن هشام» مثله مثل «علم الدين» في أنهما لم يكتملا -أي لم يصل الكاتب فيهما إلى نهاية- ولم يعد بَطَلَا الرواية (عيسى والباشا في الأولى، وعلم الدين وبرهان الدين في الثانية) من رحلتهما؛ بل استغرقهما استقصاء أصول المدنية الغربية، وهو

(1) المصدر نفسه، ص350 و352.

(2) المصدر نفسه، ص354.

(3) المصدر نفسه، ص364.

ما يثير التساؤل عما إذا كان العقل المصري في بحثه عن جذور مشكلاته الفكرية يقفز فوق سياقه الثقافي وواقعه التاريخي وحاضره الاجتماعي إلى سياق وواقع وحاضر آخر يتخذ منه رحمًا بديلًا لمشروع نهضته، إلا أنه في بحثه عن ذاته يضيع في الآخر دون أن يتمكن من العودة من الرحلة إلى الخارج.

ماذا بعد

لقد حاولت في هذه الدراسة تسليط الضوء على وجود علاقة عضوية بين الأدب والسياسة، بما يفتح الباب أمام الأدب ليصبح مصدرًا ثريًّا للتنظير السياسي بوجه عام ولدراسة الفكر السياسي المصري الحديث على وجه الخصوص. ولا تزعم هذه الدراسة أن الأدب هو المصدر الأوحد ولا حتى الأفضل في دراسة الفكر السياسي المصري الحديث؛ لكنه على الأقل يعدّ مصدرًا بالنسبة إلى العديد من الموضوعات التي تعجز المصادر التقليدية للفكر عن تقديم معلومات ومفاهيم بشأنها، والسؤال الذي أود أن أختم به هذه الدراسة هو: إذا كان الأدب مصدرًا على درجة من الأهمية للفكر السياسي المصري وللنظرية السياسية، فما هي المناهج التي يمكن للعلوم الاجتماعية أن تتبعها في دراسة الأدب حتى تتخذ هذه الدراسة طابع العلم وحتى تكتسب نتائج هذه الدراسة حجية العلم ومكانته؟ ولا تدعي هذه الورقة أنها تناولت هذه النقطة، إلا أنها تسعى إلى دفع الجهود لاستكشافها وتغطيتها، لما لها من الأهمية.

مفهوم الحوار
دراسة مقارنة بين فتح الله كولن وسيد قطب

مقدمة

قدم لنا تابعو فتح الله كولن أثناء زيارتنا إلى اسطنبول بيانًا مفصلًا حول منهجه الذي اعتمد في أحد معاهدهم، وبطبيعة الحال، فقد كان التفسير القرآني من بين المواد أو البنود المتنوعة المتناولة، وخاصة كتاب «في ظلال القرآن» لسيد قطب. وقد عبّر كولن أثناء إلقائه لدروس التفسير وأثناء قراءته لفقرات من «ظلال القرآن» عن إعجابه العميق والعاطفي بسيد قطب على الرغم من أنه كان يقول في بعض الأحيان: «سامحني، يا شهيد، أنا لا أتفق معك هنا»، وأعتقد أنّ تلك الكلمات تعبر عن حوار داخلي بين فتح الله كولن وسيد قطب لا يمكن أن تسمعه بآذان صماء.

ولذا، سأحاول في هذه الدراسة كشف مفهوم كولن عن الحوار على نحو انعكاسي عن طريق إحياء وتشكيل وتشييد هذا الحوار الداخلي نفسه بين المفكرين التابعين للسياق الثقافي والديني نفسه، ومع ذلك فإن السؤال الأساس الذي يتبادر إلى الذهن يتمحور حول مدى القدرة على تطويع الإطار الفكري لسيد قطب للخوض داخل عالم الأفكار الخاص بكولن؛ فماذا يمكن أن يجمع بين الرجلين إذا كانت التضادات (العزلة الشعورية/ الحوار، حواجز العداء/ جسور التسامح والحب، أفعال وأعمال العنف/

أعمال الحوار) لافتة للنظر إلى هذا الحد؟ ومع هذا فإنّه يمكن القول إن حوارهما عبر الزمن يشير إلى وجود عناصر هيكلية مشتركة بينهما، وهذا ما يجعل محاولة السعي لفهم عالم الأفكار الخاص بأحدهما وتفسيره عبر السياق الفكري للآخر أمرًا مشروعًا ومثمرًا.

من هذا المنطلق، فإن هذه الدراسة تضع لنفسها مهمة التعامل مع السؤال الآتي: كيف يمكن تفسير الاختلاف في العلاقة بين أوجه الفكر الكامنة وراء كل من المفكرين عبر عوالم الأفكار الخاصة بهما ذات القواسم الهيكلية المشتركة؟ وبعبارة أخرى: ما هي الشروط المعرفية التي أنتجت أشكالًا مختلفة للعلاقة بين الفاعل والمفعول؛ العزلة الشعورية لسيد قطب في مقابل التسامح والحوار لدى كولن؟

ولتقديم إجابة عن هذا السؤال، يتعين تشريح النسيج الفكري لكل من كولن وقطب، وهو الهدف الذي يجعل من الضروري إدخال وتأطير مفهوم ميشيل فوكو غير الذائع عن السياسة الروحية (Spiritualité politique). ففي إبّان الثورة الإيرانية ساد مفهوم فوكو جنبًا إلى جنب مع التفسيرات الماركسية البارعة التي نسبت كل شيء في الثورة إلى الصراع الطبقي. وقد اعترض فوكو بأنه «دائمًا ما يستشهد الناس بماركس وأفيون الشعوب، غير أن الجملة التي تسبق مباشرة ذلك التصريح والتي لا يستشهد بها أبدًا هي أن الدين هو روح لعالم بلا أرواح»[1]. ويستقر فوكو على إمكانية مقاومة التطبيع وذلك في معايشته لانتفاضة الشعب الأعزل ضد الأنظمة المدججة، فضلًا عن انصهار الجيش والمؤسسات الأخرى والتقنيات التأديبية التي قضى وقتًا طويلًا من حياته يختبرها في السجون والمدارس والجيوش والعيادات والمصحات النفسية، حتى أنه صاغ فكرة السياسة الروحية

(1) Lawrence Kritzman (ed.), **Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture**, essay: Michel Foucault, «**Iran: The Spirit of a World without Spirits**», vol. III, p218.

كأساس لنظرية شبه نهائية للمقاومة، مستوحيًا إياها من الدراما الثورية. كما يدل المصطلح على حقيقة غير جوهرية أخرى عن الوجود الإنساني؛ لكنها قريبة منها، وهي حقيقة أن الفرد هو أداة أو وسيلة؛ ولذلك يخاطر بحياته عن طيب خاطر، كما تشير إلى نمط من الحركة السياسية التي تدخل أو تضمّن البعد الروحي في الحياة السياسية، والتي سوف تكف عن أن تكون عقبة في طريق الروحانية، لكنها تصبح الباعث والسبب والوعاء لها. وتعمل الحركة في الوقت نفسه بعكس ذلك، فهي لا تدخر جهدًا لتسييس الهياكل الاجتماعية والدينية القائمة، عن طريق يفتح الأبعاد الدينية على مشاكل الحياة اليومية الفعلية؛ ولذلك فإن البعد الروحي سيكسب مكانه مميزة في الفضاء العام باعتباره «الحاضر الخفي»[1].

السؤال الذي يستحق أن نطرحه هو: ما نوع التغيير الذي يمكن أن يقدمه جوهر الروحانية السياسية في المجتمع الـذي يشتعل فيه؟ ففي ضوء دراما الثورة الإيرانية، ينظر فوكو في أغلب الظن إلى ديناميات الروحانية السياسية باعتبارها قدرة انفجارية، كما يقارن الإسلام بمستودع الأسلحة[2]، وعلى الرغم من أنه يرفض النظر إلى ما حدث في إيران وفق المفاهيم التقليدية كالعصيان المسلح للمحكومين وانقلاب علاقة الهيمنة مع الحكام، إلا أنه ما يزال يساوي الروحانية السياسية للإسلام بآليات الثورة الإيرانية؛ تمرد ضخم ضد النظام الكوكبي بواسطة الجمهور الأعزل الذي نهض للإطاحة بذلك الثقل الهائل. وتحت وطأة اللحظة الثورية بلور فوكو شكل التغير الذي أثارته الروحانية السياسية في إيران عام 1979م، ولكن باعتبار أنّ الثورة وبحسب قول المتظاهرين «كانت وقبل كل شيء، طريقة لتغيير أنفسنا وأسلوب وجودنا وعلاقتنا مع الآخرين ومع الأشياء

---

(1) Michel Foucault, **Dits et Écrits (1954-1988),** essay: Michel Foucault, «**À quoi rêvent les Iraniens!**», vol. III, p692-693.

(2) Michel Foucault, **Dits et Écrits (1954-1988),** essay: Michel Foucault, «**Une Poudrière Appelée Islam**», vol. III, p759.

ومع الأبدية ومع الله... إلخ». وبشكل أساس، فإن ما يبدو فاتنًا بالنسبة إلى فوكو هو تلك الرغبة الجمالية لابتكار الوجود كله، وذلك من خلال إرجاع كل الوجود إلى تجربة روحية عميقة[1]. وبعد أن فرّغ فوكو جوهر الروحانية السياسية من شكلها التغييري وخلط بينها، فقد بات من الممكن دمج مفهومه عن الروحانية السياسية في محاولة لكشف الظروف المعرفية الكامنة وراء الأشكال المختلفة التي اتخذها موضوع العلاقة بين أوجه الفكر لدى اثنين من المفكرين الإسلاميين.

الأزمة الروحية

بادئ ذي بدء، يمكن إدراك وجود أزمة وشيكة حادة في فكر سيد قطب وكولن بسهولة، فثمّة شعور متزايد بتهديد وشيك، أما في ما يتعلّق بسيد قطب، فإن الستار يرفع على مشهد أساسي عن المأساة الإنسانية؛ حيث يستعين بكلمات أليكسس كارل لتصوير ملامح هذه المأساة: «إننا تعساء، نحن ننحط معنويًا وماديًا، فالجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعلى درجات التنمية هي تلك التي ترجع إلى الهمجية بأقصى سرعة»[2]. ويمكن إيجاد حلقة مشابهه في نقاش كولن حول أزمة التنوير، فعلى الرغم من انتشار أفكار التنوير وصعود العقلانية إلى ذروتها، إلا أنه سلّط الضوء على التناقض بين توقعات العلم والجهل التي تفصل بينهما مسافة كبيرة وحقيقة أن «كلًّا منهما يجب أن يلتقي في النقطة نفسها». وفي تلك الفترة المظلمة تتعانق التضادات أو تتشابك الأضداد وتتكدس الفوضى فوق بعضها ويخيم الظلام على وجه الأرض[3].

---

(1) Lawrence Kritzman (ed.), **Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture**, essay: Michel Foucault, «**Iran: The Spirit of a World without Spirits**», vol. III, p217.

(2) سيد قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص116.

(3) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p153.

ويعزو قطب أزمة الحضارة الحديثة إلى الخصوصية التاريخية والدينية الأوروبية أكثر من تتويج التجربة الإنسانية، وهو ما يطلق عليه «الفصل المحزن بين الدين والعلم» أو «الفصام النكد»، فعلى الرغم من عالمية الحداثة الأوروبية، إلا أنّ ذلك الفصام يدفع أو يقود مسار التاريخ البشري نحو طريق مسدود لا رجعة فيه، ذلك الفصام مثبت برؤية سلبية واضحة عن الوجود تقر بوجود تناقض أصيل أو متأصل بين الوجود الطبيعي والوجود البشري الجماعي من ناحية، وبين الوجود الفردي من ناحية أخرى، بحيث يشعر الإنسان بالانسحاق تحت وطأة الأشكال الأخرى للوجود، وتؤدي تلك الرؤية إما إلى حالة من الانطواء والانحلال، والعدمية، أو إلى حالة من الإهمال والأنانية والتمرد[1]. وأما كولن فيرى أنّه لا ينبغي أن يكون الفصام النكد بين الدين والعلم فصامًا ذا شقين، فثمّة فصام بين حضارة الشرق المبنية على الروحانية، ما وراء الطبيعة وقيم الخلود، وبين حضارة الغرب القائمة على العلوم الطبيعية، وثمة فصام آخر داخل كل حضارة والذي يظهر في صورة تراجع أو تقهقر الفكر والعلم عن حضارة الشرق وتراجع أو تقهقر الروحانية والميتافيزيقا عن حضارة الغرب[2]. وقد دفعت المادية العلمية والنظرة العالمية المادية -التي يجد كولن صعوبة في فهم مأساتها الداخلية- إلى ازديـاد نسبة «التعصب الرهيب»، فكل من تنفس الكره والبغض، ومَالَ هواهُ نحو المال والرفاهية الاقتصادية والنجاح المادي، أصبح متقرحًا، في الوقت الذي تشبّع فيه المناخ الفكري كله بالأوهام والأفكار الكريهة[3].

في نهاية تحليلهما للحالة الإنسانية، تظهر القصة القديمة نفسها المرتبطة بالأزمة الروحانية، ولكن بمفاهيم مختلفة؛ حيث يرى قطب أنّ

---

(1) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص1263.

(2) M. Fethullah Gülen, **Essays, Perspectives, Opinions**, p27-28.

(3) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p152-153.

الأزمة تظهر في عدم التوازن بين الجسد والروح بما يهدد بانهيار السمات البشرية للإنسان والتي تكمن في لب أزمة الوجود التي تواجهها البشرية اليوم؛ وأما لكولن فيرى أنها تظهر في عدم التوازن بين العالم الروحي والعالم المادي بما يسبب اضطرابًا في التوازن بين الطبيعة والإنسانية وبين الطبيعة والأفراد فيتحوّل العالم إلى عالم مليءٍ بالفوضى والعنف. إن تشخيص كلًّا من المفكريْن للأزمة الراهنة يتضمن سيادة المادية وكذا افتقاد أو حتى غياب الروحانية، ويشير ذلك إلى نزوح محاولاتهم الفكرية لإنقاذ البشرية؛ ولذلك ينبغي أن تكون مشاريعهما مرتبطة بالرغبة في الوصول إلى تجربة روحانية وسياسية عميقة بالتأكيد.

مشروع الظلال

لا يعد المجلد السادس لسيد قطب «في ظلال القرآن» تحفة فريدة من نوعها فحسب؛ بل إنّه بداية لما عرف بأدب «الظلال»، ففي تفسيره للآيات القرآنية التي تتناول الأحداث التاريخية المثيرة لمجتمع صدر الإسلام نمّى قطب فكرة لم تنتشر حتى الآن للأسف الشديد، فنظرًا إلى ضيق المساحة لمؤلَّفه «في ظلال القرآن» وعد قطب القارئ في هامش صغير بمؤلف آخر ضخم من النوع نفسه تحت عنوان «في ظلال السنة»[1]؛ أي إنّه كان من المفترض أن يكون ثمّة توأم لمؤلف «في ظلال القرآن»، لكنه لم يظهر بسبب سجن قطب وموته المفاجئ، وبالتالي ظل «في ظلال السنة» فكرة حائمة أو خانة فارغة حتى استطاع فتح الله كولن استيعابها أثناء دراسته الشاملة لـ«ظلال القرآن». ويمكن القول إنّ كولن كان يحاول في عمله الأساس «السيرة النور الخالد» ملءَ فراغ «في ظلال السيرة» في أعمال قطب من خلال استئناف مشروع قطب التفَسيري، ولكنه سار نحو اتجاه آخر. وبوضع «في ظلال القرآن» جنبًا إلى جنب مع «النور الخالد»

---

(1) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص1733.

تحت إطار أدب «الظلال» كعنصرين أو كجزئين للمشروع التفسيري الذي يتناول الوحي الإسلامي، ومن هنا فإننا سنسعى إلى إرساء القواعد البنائية المشتركة بين قطب وكولن.

لخّص قطب في مستهل مقدمته لظلال القرآن النهج التأويلي للمشروع التفسيري لكتابه، قائلًا إن «الحياة في ظلال القرآن نعمة. نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها»[1]، فالعيش في ظلال القرآن إنما يتمّ بالاستماع إلى الله وهو يتحدث إلى الفرد من خلال القرآن الكريم، كما يتمّ بإرجاع الحياة البشرية برمتها إلى مصدرها الإلهي، تمامًا مثل إرجاع الآلة المعقدة للمصنع المنتج لإصلاحها[2].

على هذا النحو، فإن العيش في ظلال القرآن هو نوع من التسامي؛ بل هو تسام مزدوج أو فائق السمو. ووفق المفاهيم الدنيوية، فإن المنهج التأويلي لـ«ظلال» يسعى إلى تجاوز حدود الحاضر والماضي من خلال استرداد أو استحضار الحالة النفسية للمؤمنين في عصر نزول الوحي، وتسليط الضوء على العلاقة المباشرة مع القرآن في عصر التفسير[3].

إن إحياء القرآن، كهدف أساس لهذا الفعل التأويلي، يعني أو يتعلق بالحالة الداخلية في العلاقة بين الفرد ونفسه بدلًا من الحالة الخارجية في العلاقة بين الفاعل والمفعول، ويتم ذلك عن طريق إنشاء شبكة من العلاقات التفاعلية مع النص القرآني؛ علاقة إيمانية تسمح للنفس برؤية الأجزاء والآيات ككائنات حية، علاقة وجدانية حميمة تنشئ مصاهرة بين مكونات النص القرآني وكل إدراك بشري متلقى، إنها علاقة تثير الحس الجمالي للنفس في مختلف جوانب المشهد القرآني، وعلاقة من النشاط

(1) المصدر نفسه، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص15.

(3) المصدر نفسه، ص3325ـ3326.

تجعل النفس تتلقى التعليم القرآني بروح الجندي الذي يتلقى الأوامر في ساحة المعركة[1].

ويتم مشروع «الظلال» في إطار حواري مستمر عبر مستويين وهما: الحوار بين قطب والنص القرآني والذي يتم التعامل معه كمخلوق حي له سمات جسدية ونفسية؛ والحوار بين قطب وأصحاب الدعوة، وفي هذا الحوار الجاري تتعانق التوجيهات السياسية والاستراتيجية مع صور التأمل الروحي والمعرفي لتحديد معالم الطريق في ظلال القرآن[2].

يتجلى هذا الحوار في الفقرة الآتية: «أخي الذي تقرأ هذه الكلمات أأنت معي في هذا التصور؟! أأنت معي تحاول أن تتصور؟! هذا الوحي الصادر من هناك... أخي الذي تقرأ هذه الكلمات، هل تحس ما أحس من وراء هٰذه العبارات المتقطعة التي أحاول أن أنقل بها ما يخالج كياني كله؟»[3].

ويمكن تعقب «النور الخالد» لكولن الذي نما في تلك المساحة الفارغة الخاصة بـ«في ظلال السيرة» لسيد قطب في «ظلال القرآن»، من استعارته المكنية لكلمة «ظلال». وفي تأكيده على الصدق باعتباره الطريق الأول والرئيس للرسول (ص) يستقي كولن الدليل من الآية القرآنية ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾[4] والتي تصف وفاء الصحابة بالوعود؛ حيث علق على الآية بالملاحظة الآتية «دعونا نرتاح قليلًا في ظلال الآية التي سوف نتناولها»[5]، ولم تكن تلك ملاحظة عابرة أو زلة قلم حسب قول فرويد،

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص1475، 1015؛ سيد قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص18.

(2) Mohamed Soffar, **The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse**, p318.

(3) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص3170.

(4) سورة الأحزاب: الآية 23.

(5) فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، ص75.

لكنها استعارة من قطب، فكولن يرى أحداث السيرة في ظلال القرآن، وفي سياق آخر، أظهر كولن صورة الظلال نفسها ومعناها الذي أراده قطب مع شيء من الاختلاف الطفيف. «أؤكد أن رسول الله (ص) هو شجرة ذات أفرع عدّة ممتدة من الجنة وتظل علينا، ما أسعد من يسعى لظلال تلك الشجرة وحمايتها!»[1].

يرى قطب أن المشروع التفسيري برمته يستند على ذلك التصور الديناميكي للشجرة وظلالها الممتدة، فالقرآن هو الدليل العظيم المتعالي، هو شجرة تلقي بظلالها التي تشكل مساحة واسعة مهمّة من الرموز والمعاني والإشارات والآثار والدلالات والمضامين والصور[2]. في المقابل استعار كولن في أعماله مفهوم قطب السابق للظلال كمساحة واسعة وهامة، إلا أنه اتخذ النبي بدلًا من القرآن، واعتبره الشجرة التي تمد ظلالها، ومع هذا يختفي هذا الفارق الطفيف، إذا ما استدعى الفرد منا إيمان المسلمين بأن النبي لم يكن إلا قرآنًا يمشي على الأرض. إن المشروع التفسيري للظلال لكلٍّ من كولن وقطب هو تفسير الشيء ونفسه، وتلك هي العلاقة العضوية بين ظلال القرآن والنور الخالد. ومن هذا المنطلق، يمكن إيجاد العناصر الهيكلية لـ«ظلال القرآن» داخل «النور الخالد»، وأعني هنا الحياة في الظلال، وإحياء العلاقة المباشرة مع الوحي والمنهج الحواري.

وتنطوي الحياة في الظلال على شعور بالسمو، وتستلزم توسيع نطاق الرؤية؛ حيث ينظر قطب «في ظلال القرآن» من علوٍّ إلى الجاهلية وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة، كما ينظر إلى الوجود برمته وبكافة جوانبه باعتباره مكونًا من عوالم العلم والغيب، والدنيا والآخرة[3]، أما بالنسبة إلى

(1) المصدر نفسه، ص275.

(2) Mohamed Soffar, **The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse**, p316.

(3) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص11.

كولن، فإن الإنسانية تصل بتمسكها بالنبي إلى آفاق الأخلاق الوامضة، تاركة مشاعر الدنو والسخف لتصل إلى حالة راقية من الجنس البشري[1].

وتعني الحياة في ظلال السيرة النبوية استدعاء التفسير من المناخ النبوي في زمن الوحي، «أن أجد عطره السماوي حولي للدرجة التي تجعلني أشعر بأنني سوف أقابله بعد خطوة واحدة فقط، وكما لو أن صوته العذب الذي يحيي القلوب يقول لي: أهلًا وسهلًا ومرحبًا»[2].

يعتبر الهدف الأساس لمشروع كولن التأويلي هو إقامة اتصالات مباشرة مع «الروح المحمدية» التي أعرب عنها بلغة دنيوية، ليتولى النبي قيادة المجتمع وإدارته، ويرى كولن أن النبي لم يمت بالطريقة التي يفهم بها الناس موت الآخرين؛ بل إنّ موته انتقال إلى بعد آخر من أبعاد وجوده؛ «ولهذا فإن هؤلاء الذين يتجاوز بصرهم وبصيرتهم تلك الأبعاد، هم القادرون على رؤيته وملاحظته». بناء عليه، فإن الالتقاء بالنبي والتحدث معه هو أمر ممكن كما فعل السيوطي مرات عدّة[3]، وفي هذا السياق يقدم كولن قصة أولباتلي حسن، وهو القائم مقام محمد الثاني، الذي توفي مبتسمًا عقب تحطيم أسوار القسطنطينية ببسالة؛ لأنه رأى الوجه الجميل للنبي محمد الذي كان يسير على أرض المعركة، ويقول كولن في تعليقه على قصة أولباتلي: «إذا جاء ثلاث أشخاص معًا بقلب صادق ونية خالصة لخدمة هذا الدين، فإن روح رسول الله (ص) بلا أدنى شك سوف تكون معهم وتباركهم»[4]، وهذا إذن هو نمط المهمات التي كرس كولن نفسه لها من خلال القراءة في حياة الرسول أو بتعبير قطب «العيش في ظلال السيرة».

---

(1) فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص14.

(3) المصدر نفسه، ص50ـ51.

(4) المصدر نفسه، ص100.

وكما هو الحال«في ظلال القرآن»، فإن الإطار الحواري يطوق المشروع التفسيري لـ«النور الخالد»، فيظهر الحوار بين كولن والنبي كما في قوله: «سوف أضحي بنفسي من أجلك، يا رسول الله، كم كنت بارعًا في اختيار الرجال!»، وثمّة حوار آخر بين كولن وبراعم الأمل أو كما يقول قطب «أصحاب الدعوة»: «إنك سوف تقدم حقائق ديننا وتنشئهم ثانية في الحياة، فأنت شعاع ضوء من المصدر الأكبر للضوء الذي أضاء العالم الغارق في الظلمات، فأنت سوف تستعيد مجد العصور وتتخلص سريعًا من ذلك العصر المظلم الذي نعيش فيه؛ لأنّ هذا هو ما يتوقعه منك الجميع، وهذا هو رسول الله يمشي بروحه بينكم ويربت على أكتافكم ويبتسم لكم، أنتم فقط»[1]. وبذلك يكون مشروع الظلال قد أغلق الدائرة، فحوار قطب المزدوج (مع القرآن وأصحاب الدعوة) أدى إلى ربط أصحاب الدعوة مع القرآن دون وساطة قطب، وكذلك نجد أن الاقتباس السابق من كولن يشير إلى الأمر نفسه، فهو ينشئ حوارًا -دون وساطة- بين براعم الأمل والرسول. وبالنسبة إلى كلا المفكرين، فإن ذلك ليس إلا إعادةَ إرساءٍ للعلاقة المفقودة بين الوحي الإلهي والوجود الإنساني.

المناخ الصوفي

كان حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، عضوًا في نظام الحصافية في مدينة دمنهور في الأصل، وبعد أن تخلص من الشكليات والطقوس الصوفية، حاول أن يمزج في منظّمته بين القوة الروحية للصوفية والقوة الفكرية للأزهر والنشاط السياسي للحركات الإسلامية[2]، وبذلك كان البنا هو مؤسس أسلوب الدمج بين النفحات الروحانية للصوفية والنشاط السياسي في العصر الحديث، وذلك من أجل قلب الاتجاه

(1) المصدر نفسه، ص137.

(2) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص77.

التاريخي لعدم تسييس الصوفية. وعلى الرغم من مناقضته للحقائق التاريخية، فإن الأدب السائد في الفكر الإسلامي الحديث يرفع شعارات رسمية مثل «وسطي»، «عسكري»، «متطرف»، «أصولي»، وهي شعارات تستبعد المفكرين الإسلاميين المعاصرين من الإرث الروحي للإسلام، ولا تعد مجمل دراسات سيد قطب استثناءً في هذا المجال، وهو خطأ تحاول التحليلات الحالية علاجه.

ويعتبر التأدب مع الله هو الركن الأول من أركان الصوفية ويرى قطب أنّه يعبّر عن سلوك تجاه النص المفسَّر، لا تسمح للمفسر بفرض ذاتيته فوق النص، ذلك هو التأدب مع الله[1]. ويعبّر قطب عن خشيته في مواضع عدة من أن تشوه كلماته الحقائق الإلهية الموجودة في اللغة القرآنية الفريدة من نوعها؛ وذلك لأن اللغة والتعبيرات البشرية غير بارعة في إيصال المشاعر والأحاسيس التي يبثها النص القرآنيّ[2]. ويؤكد كولن في تفسير أحاديث النبي عن الله وصفاته أنه يقدم لمحة عن موضوع لن يستطيع أن يفيه حقه، ويقر كولن بأن فهم أحاديث النبي التي تتصل بالوحي الإلهي بشكل كامل لم يكن أمرًا سهلًا بالنسبة إليه [3]. وفي موضع آخر، فإنه يتوسل الله طلبًا للمغفرة لأنه تجاوز حدود الأدب وتجرأ على تحليل الكلمات المضيئة للنبي محمد، على الرغم من أنه أقرّ قبل ذلك بأن هذه المهمة تقع خارج قدراته الفكرية، كما إنّه ينتظر أولئك القادرين على الاضطلاع بهذه المهمة[4].

أما التجربة الصوفية، وهي عماد الصوفية الذي لا يمكن الاستغناء عنه، فقد حددت وأكملت التفاصيل النهائية لمشروع الظلال لكلٍّ من قطب وكولن، وإن كانت لم تسمِّ الأشياء بأسمائها. والسبب الذي يمكن أن

(1) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص713.

(2) المصدر نفسه، ص2796.

(3) فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، ص86.

(4) المصدر نفسه، ص234.

نذكره هنا هو أن تلك السنوات الطوال التي قضاها قطب في السجن والتي انتهت بإعدامه، إنما تمثل تجربة صوفية فريدة فرضت نفسها عليه، فبقاؤه داخل السجن الانفرادي مكّن قطب من التخلص من ارتباطاته ورغباته الدنيوية، وهو شرط مسبق للدخول في التجربة الصوفية والمعروفة بحالة «التجرد»؛ بل إنّ التعذيب الهمجي الذي تعرض له قد قدم له فرصة للتغلب عقليًّا وروحيًّا على الآلام غير المحتملة، وهي حالة من السمو تعرف بين المصطلحات الصوفية بحالة «الوصول»[1]، ويمكن تتبع تجربة «السمو عبر الألم» من خلال وصفه المتعمق للصدمات الكهربائية على الجسد البشري[2]، وفي تصويره المثير للتعذيب بالنار على أنه عربدة تمتزج فيها صرخات الألم بنوبات من الضحك، وذلك في تعليقه على مشهد التعذيب الشهير في سورة البروج[3]، ولا شكّ في أن تجارب قطب عن التسامي لم ترتبط كلّها بلحظات من الألم المبرح؛ بل ظهرت أيضًا تجارب سعادة مماثلة تناثرت عبر «الظلال»، فقد أشار قطب في كثير من الأوقات إلى لحظات السعادة الروحية الشديدة تلك بشكل خفي، على الرغم من أنه صرح علنًا أن حسّه الجمالي الذي ينبع بالأساس من تفسيره القرآني ومن استقبال كلماته من قبل القراء، لا يمكن أن يمر إلا عبر ذوق روحاني وتجربة مباشرة[4].

مع هذا، لم يكشف قطب النقاب عن تفاصيل التجربة الروحانية المباشرة التي خاض غمارها والتي أرشدته إلى الفهم الصحيح للواقعة المثيرة للجدل حول الغرانيق إلا مرة واحدة. ويمكن أن نقتبس في المقام بعض النصوص لوصف تلك التجربة الروحانية الفريدة بكلمات قطب. «سمعنا صوت قارئ يقرأ سورة النجم، لذلك انقطع الحديث واستمعنا،

(1) Mohamed Soffar, **The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse**, p475-476.

(2) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص149.

(3) المصدر نفسه، ص189.

(4) المصدر نفسه، ص822ـ823.

وقد عشت مع ما كان يكرره، عشت مع قلب محمد (ص) في رحلته إلى أكثر الحشود رفعة، عشت معه وهو يشهد جبريل في صورته الملائكية كما خلقه الله، إن تلك الأحداث تبدو مذهلة إذا حاول أحدٌ التعبير عنها أو تخيلها، عشت معه في رحلة صعوده بالقرب من سدرة المنتهى وجنة المأوى، عشت معه بقدر ما أسعفني تخيلي، وعندما سمعت ﴿ فَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ وَٱعْبُدُوا۟ ﴾ انتقلت الرعشة من قلبي إلى أطرافي، ثم تحوَّلَت إلى تشنج عضلي شديد إلى درجة أنني لم أستطع مقاومته؛ لذلك ظل جسدي يرتجف دون أن أتمكن لا من السيطرة عليه ولا حتى من تجفيف دموعي المنهمرة على الرغم محاولتي الطائشة لفعل ذلك. وفي تلك اللحظة، أدركت أن واقعة الركوع صحيحة وتفسيرها يكمن في السلطة المذهلة للقرآن الكريم، فثمّة لحظات استثنائية غير متوقعه عندما تلمس آية أو سورة موضع استجابة ومن ثم تحدث تلك اللمسة التي تربط القلب بمصدر القوة والتأثير، لا بد من أنها لحظة كتلك التي لمست قلوب الحاضرين في ذلك اليوم (حادثة الركوع)»[1].

ولا تدعو التأثيرات الصوفية الشخصية على كولن منذ طفولته إلى الاندهاش، فقد ولد في أيزوروم الشهيرة بمناخها الروحاني الاجتماعي[2]. وتشير الدراسات إلى أن كولن يصنف تقليديًّا بين علماء الصوفية الكلاسيكيين أمثال القشيري، المحاسبي، الغزالي، وابن القيم وغيرهم من الذين ناضلوا لجعل الممارسات الصوفية متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية[3]. كما سعى كولن في «النور الخالد» إلى التشاور مع مرشده الروحي المبجل سعيد النورسي، ومع بعض شعراء الصوفية وحكمائها

(1) المصدر نفسه، ص3420ـ3421.

(2) Robert A Hunt & Yüksel A. Aslandoğan (eds.), **Muslim Citizens of The Globalized World: Contributions of The Gülen Movement**, essay: Mustafa Gökçek, «**Gülen and Sufism: A Historical Perspective**», p184.

(3) Ibid, p187.

الأتراك حول معاني المفاهيم أو تفسير الآيات القرآنية وأحاديث الرسول؛ ولذلك وبعد تجارب كولن الصوفية لم يكن من المستغرب أي أمر نادر الحدوث، ففي إشارة سابقة، نصح «براعم الأمل» بالمرور بتجربة قيام الليل وترطيب سجادة الصلاة بالدموع حتى يكونوا قادرين على تقديم تفسير للآخرين حول خشية الله[1]. وحول العيش في ظلال غزوة بدر، يرى كولن أن اختبار آلام الأمة والتفكير في أحوال إخواننا المسلمين في تركمستان، فلسطين، كشمير أو أفغانستان يربو إلى مكانة الدعوة إلى الله والتي يزيد ثوابها عن الصلاة في الكعبة بألف مرة، وتربط تلك الممارسات العاطفية والتأملية المؤمنَ بأهل الجنة، كما ترفعه آلامه إلى مكانة عالية، ويحدث ذلك في اللحظة التي يشعر فيها بالصداع بينما يعتصر جسده من الألم؛ لأنه يعيش روحانيًّا مع آلام أشقائه[2].

في عالم الإيمان الغامض، يستخدم كولن المصطلحات والتصويرات الصوفية الكلاسيكية لوصف تجارب عميقة من السمو ترتبط بجوهر الشعائر الإسلامية، فقد تتبع كيف تضفي المعتقدات والتوقعات النابعة منها أجنحةً على المؤمن تأخذه إلى «بوابة الآخرة» لتذوق حلاوة الجنة واستنشاق عبيرها، وحتى لو ذاب في صغائر مشاكل الحياة اليومية، فإن الدعوة إلى الله وصوت الأذان وتلاوة أسماء الله توجّه المؤمن أو تقوده نحو مناخها الروحاني. تصبغ تجارب السمو الأرواحَ بألوانها، وتعير أصواتًا للقلوب، وتتنهد كالناي وتمنحهم السعادة. إن تلك البهجة الروحانية المتصاعدة من أقصى أعماق الروح تطبع في الأفكار جنات الفردوس وتجعل الشفاه تنطق «على الرغم من أنها ساحرة إلا أننا نمتلئ منها رعبًا»[3].

---

(1) فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، ص150.

(2) المصدر نفسه، ص426_247.

(3) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p156.

إن جناحي مشروع الظلال «قطب وكولن» واللذان يتعاملان مع مصدري الوحي الإسلامي؛ القرآن والسنة، يستحضران منهج التنويم المغناطيسي (hypnonia) أو الفكر الأعمق الذي طبقه فيلو (من سنة 70ق.م وحتى 45م) على الكتب السماوية اليهودية. ومنهج فيلو هو طقس روحاني أو ممارسة روحانية أحدثت صدمة الاعتراف ببعض المعارف المختبرة على مستوى عميق[1]. وكذلك فإنّ كلًّا من قطب وكولن لم يستندا إلى المنهج الاستعاري للتعامل مع النصوص المقدسة، إلا أنهما افترقا عن منهج فيلو الذي يهدف من خلاله إلى عدم تسييس قوانين موسى؛ حيث أراد تحويلها إلى مجرد قانون أخلاقي[2]. بعبارة أخرى، فقد تمحورت روحانية فيلو حول الأخلاق بعيدًا عن السياسة، في حين اتبع كلٌّ من قطب وكولن الاتجاه المعاكس تمامًا، وهو بمفهوم فوكو «الروحانية السياسية».

أكد قطب على الطبيعة الناشطة للإيمان الإسلامي، كما سعى إلى إعادة بعث الإسلام عن طريق توليد جماعة عضوية وديناميكية، وبذلك فقد أعاد إصلاح الخلل القديم بين السياسة والصوفية في مصر، لكنه أصبغ منهجه للنشاط السياسي بالروحانية[3]. وكذلك جاء إسهام كولن في الصوفية؛ حيث أكّد أن العمل هو أمر حيوي شأنه شأن العقيدة التي لا يمكن أن تستمر إلا بالعمل؛ حيث يتم استبدال أمور مثل التقاعس والعزوف عن الأعمال الدنيوية والتي كان يتبعها الصوفيون الأوائل، بأمور أخرى مثل الانخراط الفاعل في المجتمع والتعامل معه على أنه السمة البارزة للصوفية في الحياة المعاصرة[4].

---

(1) Karen Armstrong, **The Bible: The Biography**, p52-53.

(2) مصطفى النشار، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية**، ص61.

(3) Mohamed Soffar, **The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse**, p476.

(4) Robert A Hunt & Yüksel A. Aslandoğan (eds.), **Muslim Citizens of The** =

وتـدور سياسات الصوفية في فكر كلٍّ من قطب وكولن حول حالة وجودية من الانكشاف العالمي أمام الله والكون؛ حيث لا ينظر قطب إلى المعية مع الله باعتبارها «كرامة شخصية» منقطعة عن أسبابها وشروطها لبعض الأفراد المختارين؛ بل يرى أن العلاقة مع الله عقد... فيه شرط وجزاء.

والشروط المذكورة هي الإيمان بالنظرة الإسلامية للعالم، لكنها تشتمل على مساندة وحماية النظام الإسلامي في الواقع بكل ما تحمله تلك المساندة من تضحيات ومشاق[1]، ويفوق الجزاء كل حدود التصور البشري؛ فهو «رضى الله» الذي يمكن تلمّسه بشكل مصغر في لحظات الاتصال بالله وشهود جلاله، ففي تلك اللحظات تنبثق أشعة النور من أعماق قلب الإنسان الذي يتحرر من كل القيود[2].

بعبارة مماثلة تقريبًا: يعلن كولن ذلك الاتصال مع الله، وليس من السهل على الجميع بلوغها؛ حيث لا بدّ لبلوغها من أن تكون تلك العلاقة «أكثر السلوكيات الطبيعية التي يمكن تطبيقها»، فتلك العلاقة مع «المجيد» هي أشبه بسحر يحوِّل كل لحظة إلى حماسة وبهجة، وهي حماسة متجددة تجعل لحظات الحزن والآسى محتملة، فالقلوب المتصلة بالله تشهد تحويلات عاطفية؛ لأنها تتذوق لذة الإحسان والسعادة عبر المحن؛ ولهذا، «فنحن قادرون على الحياة أثناء الخريف المؤلم؛ لأن لدينا بهجة الربيع»، «ومع كل تلك الاكتشافات الجميلة في العالم الداخلي للتواصل مع الله، يتضاءل الحزن أمام السعادة، ويذوب الألم أمام الرضى ويتحول فناؤنا إلى خلود، ونبتسم حتى عندما نبكي»[3].

= **Globalized World: Contributions of The Gülen Movement**, essay: Mustafa Gökçek, «**Gülen and Sufism: A Historical Perspective**», p192.

(1) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص857.

(2) المصدر نفسه، ص1676.

(3) Mohamed Soffar, **The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse**, p155-156.

إن الانطلاق من معية الله وامتداحها من قبل الوجود البشري هو سلوك تجاه الكون؛ حيث يرى قطب أن الاتصال بالله يمكّن الإنسان من الانضمام إلى التسبيح الكوني الموصوف في القرآن، فبادئ ذي بدء، يعتبر الإنسان معزولًا أو عاجزًا عن فهم لغة المخلوقات الأخرى ليس بسبب الحواجز التي تفصله عن أشكال الوجود الأخرى فقط؛ بل بسبب ميل قلبه عن أسرار الوجود وقوانينه. وفي لحظات التنوير والشفافية، يستمع الإنسان أو ينصت إلى نبض الحياة في جميع المخلوقات الحية وغير الحية، المرئية وغير المرئية، فيكون الكون كله حركة وحياة، ويتحوّل الوجود كله إلى تسبيحة واحدة شجية رخيمة ترتفع في جلال إلى الخالق الواحد الكبير المتعال. وإنه لمشهد كوني فريد حين يتصور القلب كل حصاة وكل حجر، كل حبة وكل ورقة، كل زهرة وكل ثمرة، كل نبتة وكل شجرة، كل حشرة وكل زاحفة، كل حيوان وكل إنسان، كل دابة على الأرض وكل سابحة في الماء والهواء... ومعها سكان السماء... كلها تسبح الله وتتوجه إليه في علاه[1].

يصور كولن هذا الاحتفال الكوني البادي أمام الإنسان والذي ينضم إليه فرحًا بعد أن يصبح موصولًا بالله، فعندما تبلغ الأورواح «أعلى جنان النضج»، يمكن للإنسان أن «يستمع وينصت لكل ما حوله، وأن يهلل كالأطفال»، وعندها «يبزغ الفجر على منازلنا كالضيف المنتظر، ويحل المساء على غرفنا كالحبيب، ويتشبث بنا الليل واثقًا من عودة اللقاء»، وفي تلك اللحظات يشعر الإنسان «بسعادة يوم العيد»، «فالجميع يدندن لحنًا لا ينتهي من الابتهاج والسعادة والمتعة والحب الخالد».

ولا يهم إلى أي مدى لا يكون ذلك متوقعًا، فحالة الانكشاف الكوني بشقيها؛ أي معية الله والاحتفال بالوجود في الكون الذي يحدد جوهر

(1) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص2230ـ 2231.

الروحانية السياسية، جُسِّدَت في نمطين متضادين تمامًا لكنهما متداخلان بالتأكيد، في العمل السياسي الدنيوي، فكل شيء يبدأ بمفهوم «المنهج» لقطب ومفهوم «الطريقة» لكولن، فبعد تحديد منهج العمل الذي يعد أساس نشر الدعوة لدى الرفقاء المسلمين، يضيّق قطب الحد من أي محاولة للمناورة. ونظرًا إلى مساواته بين المنهج والعقيدة، فقد اعتبر أن الالتزام بالمنهج هو أمر حتمي شأنه شأن الالتزام بالعقيدة، وبالتالي فإن الانحراف عن الأول يوازي في خطورته الميل عن الأخيرة[1]. وعلى النقيض من ذلك، فقد تعامل كولن مع مفهوم الطريقة على نحو شديد المرونة، فبدلًا من وضع مسؤوليات دينية صارمة كما فعل سادة الصوفية مع تلاميذهم، فقد أعطى التابعين له حرية اختيار واجباتهم في المجالات التي يتمتعون فيها بالقدرات الطبيعية، إلا أن الهدف ظل واحدًا وهو «الوصول بالناس إلى آفاق الكمال»[2]. ومن هذا المنطلق، فإن موقف كولن في الاستغناء عن الشكليات وشعائر الطريقة كان قريبًا من العرف الذي أسسه البنا في السياق المصري، وذلك مقارنة بقطب الذي استورد فكرة مزج العمل السياسي بالروحانية، لكنه لم يهجر فكرة الإطار الجامد، وبغض النظر عما إذا كان هذا الإطار هو الطريقة القديمة أو المنظمة الحديثة، فالأمر في النهاية سيان.

بالتالي، فإنه ليس من المستغرب بالنسبة إلى قطب أن يكون القانون الحتمي الحاكم في العلاقات بين مجتمع الإسلام ومجتمع الجاهلية هو قانون الصراع، وتلك الخبرة التاريخية ليست موجودة في عهد الرسول (ص) فقط، فقد أكّد القرآن نفسه على تلك الحتمية التاريخية. ودون ذلك القانون الحديدي لقطب، لا يمكن فهم تاريخ العالم الإسلامي أو أحداث العالم المعاصر[3].

---

(1) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص51.

(2) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p166.

(3) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص1592_1593.

وعليه، فإن التعايش بين المنهج الإسلامي والمجتمع القائم عليه من جهة، وبين الجاهلية والمجتمعات القائمة عليها من جهة أخرى، هو ببساطة أمر مستحيل، إلا في بعض الفترات القسرية التي انتهت لا محالة [1].

وعلى نقيض قطب، فإن الحالة غير المفهومة للنشوة -التي وصفها كولن عندما يتجرع المؤمن الحقيقة مثل أنهار الفردوس ويهدي في الحياة الدنيوية كما لو كان في الجنان- هي التي تعطي الدافع للحوار، فالسعادة والفرحة تشجع الإنسان على مشاركة تجربته مع الآخرين، والاستماع إليهم، والتحدث معهم لمرات لا يمكن حصرها[2]. ويرى أحد العلماء، أنّ كولن وسّع آداب الحوار والتسامح في الصوفية للتعامل مع جميع المجتمعات في العالم، وذلك في فعل تحوّلي يسعى إلى إصباغ تلك المجتمعات بتلك القيم[3]، فضلًا عن أن كولن يرى أنّ «من طبيعة الدين أن تحتاج إلى الحوار، ليس فقط لمواجهة التحديات المادية العلمية والعالم المادي»[4]؛ بل سعيًا لتحقيق الهدف المشترك المحتمل في بناء عالم أفضل وأكثر سعادة لجميع المخلوقات؛ لذا فإنّ من الضروري لليهودية والمسيحية والهندوسية وللإسلام والأديان العالمية الأخرى أن تلجأ إلى الحوار بين الأديان، وذلك كوسيلة للحصول على التقارب والتعاون[5]؛ بل إنّ كولن يعارض ما يسمى بأنماط العمل «الإسلامية» المعارضة أو المناهضة للحوار، وهو سلوك أصبح أكثر انتشارًا وكثافة عقب الحادي عشر من سبتمبر. ويرى كولن أنّ دعاة العنف قد حوّلوا الإسلام إلى عقيدة تساق بواسطة الأهواء الشخصية والرغبات الفكرية والتحزب السياسي تحت

---

(1) المصدر نفسه، ص1587.

(2) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p158.

(3) Ibid, Introduction of: M. Enes Ergene, PVIII.

(4) M. Fethullah Gülen, **Essays, Perspectives, Opinions**, p34.

(5) Ibid, p30.

شعار الإسـلام، وذلك بدلًا من الانطلاق من السلوك الإسلامي الداعي إلى عدم إيذاء الآخرين بالكلمات أو بالأفعال على النحو الذي حدده النبي (ص)، فكانت النتيجة هي نشر صورة مشوهه للإسلام ترعب المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء[1].

ولا تعد المعركة مع الجاهلية ضربًا من الاختيار بالنسبة إلى قطب حتى ولـو حـاول أصحاب الـدعـوة تجنبها أو تغيير مسارها، فـإن قوى الطاغوت لن تتركهم حتى تتمكن من إخضاعهم لمعتقداتها؛ لذا فإن المعيار الذي لا غنى عنه في هذا السياق هو ضرورة فصل المجتمع المسلم الوليد عن الجهاز الفاعل للجاهلية حتى يتمكّن من رسم خطوط المعركة[2]. ويبدأ هذا الفصل بالعزلة الشعورية الكاملة على مستوى الفرد من معتقدات الجاهلية ومدركاتها وأفكارها وأفراداها. وتعد المعاملات اليومية الضرورية للحياة الاجتماعية ثغرة في حاجز العزلة الشعورية[3]، وفي المقابل، فإن الالتزام الديني بالحوار يجعل التسامح أمرًا لا غنى عنه بالنسبة إلى كولن، فالتسامح كعماد الحوار، يشير إلى القدرة على غض الطرف عن نقاط ضعف الآخرين واحترام وجهات نظرهم وآرائهم المختلفة، كما يدل على أهمية التصرف بلطف وعدم الغضب أو الانفعال عند المواجهة بالأفكار القاسية[4]، ومع ذلك فإن التسامح لا يعني التأثر بالآخرين أو الذوبان فيهم؛ بل قبول الاختلاف ومعرفة كيفية التعامل معه[5].

لا شكّ في وجود فارق كبير بين التسامح والعزلة الشعورية، فخلف هاتين الوسيلتين للتعامل مع الآخرين، يكمن سلوكان متباينان للتعامل مع

---

(1) Ibid, p42.

(2) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص1307.

(3) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص20.

(4) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p33.

(5) Ibid, p42.

الاختلاف؛ الأول هو قبول الاختلاف والتعايش معه، بينما يتركز الثاني حول مواجهة الاختلاف على أمل القضاء عليه، ومع ذلك ودون أي محاولة من جانبي لبلوغ المستحيل فإن كلا السلوكين تجاه الاختلاف يرتكزان على الشعور نفسه؛ حيث يتجذّر سلوك قطب الاصطدامي في ما أسماه (استعلاء الإيمان)، وهو يعني شعور المؤمن بأنه يعلو فوق كل شيء، كل موقف، كل قيمة، كل إنسان. فاعتقاده مرتبط بالله الخالد الصمد[1]. ويؤكد كولن أن قبول الآخرين كما هم «لا يعني وضع المؤمنين وغير المؤمنين على الجانب نفسه من الميزان»[2]، إلا أنّه يعترف بأن حبه للنبي لا يمنعه من الدخول في حوار مع شخص لا يفكر بالأسلوب نفسه الذي يعتمده.

السمو والزمن

بخلاف فوكو، فلو لم أكن قد اخترت التمييز بين جوهر الروحانية السياسية وأشكال تغييرها، لما مثل الفارق بين نمط عمل كولن الحواري/ التواصلي ونمط قطب التنازعي/غير التصالحي أيّ مشكلة، فدون هذا التمييز السابق يمكن المساواة بين الروحانية السياسية وأحد أنماط العمل والنظر إليه باعتباره طبيعيًّا، في حين يمكن تجاهل أو عدم الاكتراث بنمط العمل الآخر ـباعتباره غير طبيعيـ؛ إما لأنه مسيّس أكثر من اللازم (نمط قطب)، وإما لأنه غير مسيس (نمط كولن).

مع هذا، فليس الهدف من هذه الدراسة تحديد أنماط العمل الطبيعي أو الشاذ بالنسبة إلى الروحانية السياسية الإسلامية؛ بل الهدف منها هو مجرد تفسير الفارق بين المفكرين في أنماط عملهما، دون إصدار أيّ أحكام أخلاقية، فإذا اعتمدنا في تفسير لب الروحانية السياسية على ما عبر

(1) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص178ـ179.

(2) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p45.

عنه فوكو، سيكون من الواضح أن الأمر كله يتعلق بكيفية اختبار العلاقة مع الذات، الآخرين، الأشياء، الخلود والله. باختصار، سيكون الأمر متعلقًا باختبار الوجود جملة وتفصيلًا، أما في سياق مشروع «الظلال»، فإن تحديد الخطوط العريضة للبدائل التي قدمها كل من قطب وكولن يعني اختبار الوجود كحالة من التسامي، ولأكون أكثر دقة، تجاوز الزمن، فالزمن ليس إلا أفق الوجود كما عبر عنه هيدغر في تحليله للوجود.

أكد هيدجر أن الوقت لا يمكن عزوه إلى الأبعاد الثلاثة التقليدية (الماضي، الحاضر، المستقبل) فقط؛ لأنها تحتوي على بعد رابع يدعم ويقوي الأبعاد الثلاثة الأولى، ومن ثم يشكل هيكلها أو بنيتها الاتصالية. بعبارة أخرى: فإن البعد الرابع يسمح للماضي والحاضر والمستقبل بالانفتاح على كل الأبعاد، ومن ثم ينشئ وحدة الزمن[1]، ومن هذا المنطلق، يمكن تحديد أبعاد الزمن في فكر قطب وكولن، فالماضي بالنسبة إلى كلا المفكرين سيكون «عصر المرجعية» والذي يتم الرجوع إليه باعتباره النمط التاريخي للاسترشاد، أما الحاضر فهو الحالة البشرية المعقدة أو الحقيقة التي نواجهها، في حين أن البعد المستقبلي هو خطة أو طريقة العمل التي نوقشت سابقًا تحت عنوان «سياسات التصوف»، وأخيرًا، فإن البعد الرابع هو تصوير بنية الزمن باعتبارها شكلًا فضائيًّا أو مكانيًّا بالنسبة إلى كلا المفكرين.

على طول هذا الخط، فإن هدف تفسير التناقض بين أنماط عمل كلٍّ من قطب وكولن لا يجب أن يفهم على أنه محاولة لجعل الاختلاف في متغير المستقبل تابعًا للاختلافات في المتغيرات الثلاثة الأخرى في المعادلات الزمنية لكلا المفكرين، لكن قبل اتباع هذا الرأي، تبدو تلك الملاحظة الاحترازية مهمة؛ فلا ينبغي التعامل مع البعد الزمني للحاضر

(1) White, David, **On Being and Unity in Heidegger**, in: Michel Zimmerman (ed.), «**The Thought of Martin Heidegger**», Tulane Studies in Philosophy Journal, p88.

وفق التحليل الحالي، ينبغي عدم الغفلة عن الخلل الذي سوف يسببه غياب هذا البعد الزمني للحاضر. ويمكن تفسير تلك الخطوة الاستبعادية أو تبريرها على أساس أن بعد الحاضر سوف يؤدي إلى منطقة تقع خارج نطاق التحليل؛ تلك المنطقة، وهي السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي للفكر سوف تؤدي إلى تغير ضروري في إدراك علم اجتماع المعرفة، على غرار مانهايم، وهو منهج يتعدى تلك الشروط التي توقف عندها التحليل.

يمثل عصر المرجعية، في واقع الأمر، نموذجًا تاريخيًّا يفتح الحاضر على خبرة الماضي، من خلال رؤية الأول عبر الأخير، وبسبب ذلك الربط بين الماضي وإدراك الحاضر يكون من الصعب تمامًا الفصل بينهما عند مناقشة عصر المرجعية. لاحظ ربط الماضي بالحاضر في الشعار الشهير لقطب: «نحن الآن في جاهلية مثل تلك الجاهلية التي شهدها الإسلام أو لربما أحلك»[1]، أو لاحظ أيضًا المعنى الكامن وراء كولن في «النور الخالد» الذي يرسل أشعته بشكل دائم منذ أيام النبي حتى اليوم. ويرى المفكرون الإسلاميون أن «عصر المرجعية» ينحصر في الأيام الأولى للإسلام خلال عهد النبي والتابعين، ويظهر الاختلاف فقط في تأكيدهم على بعد معين في تلك الفترة، ولا يعد قطب أو كولن استثناء من ذلك.

إن إظهار الاهتمام بمفهوم «الجاهلية» قد بدأ بواسطة المفكر الهندي الإسلامي أبي الحسن الندوي، وقد طور قطب ما يمكن تسميته بـ«نظرية الجاهلية» أو «المجتمع الجاهلي»؛ بحيث يمكن رصد «عصر المرجعية» بسهولة. فالجاهلية ليست فترة تاريخية لكنها حالة، جوهرها هو اغتصاب سلطة الله على الأرض، ومن أخطر نتائجها انتهاك كرامة الإنسان التي قدرها الله[2]. وقد حدد قطب ثلاثة مؤشرات للتوصل إلى «تعريف

(1) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص10.

موضوعي» لحالة «الجاهلية»، تلك المؤشرات هي الاعتقاد الرئيس، شعائر العبادات، والتشريعات. وبناء عليه، فإن كل المجتمعات الموجودة على الأرض اليوم تدخل في إطار المجتمع الجاهلي، سواء أكان المجتمع شيوعيًّا، أو وثنيًّا، أو مسيحيًّا، أو يهوديًّا، أو حتى ما يسمى بالمجتمع المسلم اليوم[1]. فمن الواضح تمامًا أن قطب اختار أن يضيق «عصر المرجعية» الخاص به بما لا يسع إلا الفترة المكية «غير الدولية»؛ حيث لم يكن المسلمون إلا أقلية مهانة، مضطهدة، مطوقة بواسطة القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الغالبة.

ولا يحظى مفهوم قطب للجاهلية بمكانة جيدة لدى فكر فتح الله كولن والتي تظهر في عرضه لسيرة النبي، كعصر مظلم اتسمت فيه عبادة التوحيد بالزعزعة، فهو العصر الذي أنذر بنور محمد. وعلى الرغم من أنّ محمدًا قد عاش في عصر الجاهلية، إلا أنه لم يكن ينتمي إليه، فقد كان هذا العصر بالنسبة إلى النبي عصر تمهيد إلهي للمسؤولية المستقبلية التي تنتظره[2]. وأما بالنسبة إلى كولن، فلا تعد الجاهلية حالة؛ بل هي فترة تاريخية «انطوت بطي صفحات الماضي»[3]؛ فهي مجرد مخزون ثري لخبرات الماضي (كالسمات الاستثنائية التربوية للنبي) بدلًا من وضع مقياس لتحديد «روح العصر» الحاضر[4]، ويتتبّع كولن التحول والتطور في الدعوة الإسلامية لتوسيع «عصر المرجعية»، مقرنًا فترتي مكة المكرمة والمدينة المنورة بما يشكل في النهاية مجمل عصر النبي، كما إنّه لفت الانتباه إلى تغير الاستراتيجية الذي نجم عن تغير طبيعة الدعوة الإسلامية، التي انتقلت من الفترة المكية غير الدولية إلى فترة دولة المدينة[5]، ويمكن

---

(1) المصدر نفسه، ص98.

(2) فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، ص25_33.

(3) المصدر نفسه، ص320.

(4) المصدر نفسه، ص322_324.

(5) المصدر نفسه، ص375.

أن يكون هذا بالتأكيد مناقضًا لعصر المرجعية لسيد قطب ـالذي اقتصر على الفترة المكية التي يرى الحاضر من خلال ثقبها الضيق، وكذا لمعادلته اللاحقة عن العقيدة والمنهج التي جعلت نموذج العمل الخاص به ضيقًا وجامدًا.

وقد أظهر كولن وعيًا كاملًا حول سبب استخدام قطب لمفهوم «الجاهلية» ودلالاته التواصلية السابقة؛ حيث يذكر كولن مؤشرين للإسلام والعقيدة والسلوك، وذلك في سياق بيانه لمفهوم قطب عن «المجتمع الجاهلي»، وبناء عليه خلص إلى «أنه وفقًا لمفهومه وفلسفته فإنه لا يوجد أي مجتمع يقع داخل الجغرافيا الإسلامية»[1]. ولم يصف تلك المجتمعات بأنها جاهلية وذلك لئلا يساء فهمه، وزيادة في البيان، أكّد بوضوح أنّ الإسلام بات وجود مسلمين منعزلين يعيشون في مناطق مختلفة من العالم، «فاليوم نرى إسلام الفرد»[2]. وانطلاقًا من العيش في ظلال السيرة، فقد استخدم السنة النبوية لوصف روح العصر الحاضر باعتباره عصر الوهن[3] ومن ثم فقد أغلق السبيل أمام أي تفسيرات أخرى.

للوهلة الأولى، يبدو البعد الرابع للزمن، بالنسبة إلى كلا المفكرين، في شكل دائري أو كتكرار لانهائي للأحداث، ومنها على سبيل المثال ما برز في كلمات قطب حيث قال: «لقد استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين إلى البشرية بلا إله إلا الله، فقد ارتدّت البشرية إلى عبادة العباد وإلى جور الأديان ونكصت عن لا إله إلا الله»[4] ونتيجة لذلك «فنحن اليوم في جاهلية مثل تلك الجاهلية التي واجهها الإسلام أو لربما أحلك»[5].

---

(1) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p185-186.

(2) Ibid, p186.

(3) فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، ص100ـ102.

(4) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص1255.

(5) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص21.

وكولن أيضًا يستخدم عددًا من الكنايات التي تعطي انطباعًا باستدارة الزمن وتكراره، ومنها: «الفجر»، «الشروق»، «الربيع»، وفوق كل هذا «عجلات الزمن التي ليس لنا عليها أي سلطان»[1]، مضافًا إلى: «تروس الأفعال التي تدور حول تلك الحكمة الشاملة ومقاصد الرحمن، تمامًا مثل تداول الليل والنهار»[2]، وبالتأكيد يمكن استشعار استدارة الزمن وتكراره من خلال حديث كولن عن استدارة أيام الله تمامًا بالقدر نفسه أو بالدرجة نفسها تناول قطب لتحول البشرية نحو الجاهلية الأولى.

بشكل أكثر عمقًا، فإن كلا المفكرين يمزجان الشكل الدائري بالخط المستقيم للوصول إلى شكل مركب؛ وهو الموجات البندولية عند قطب، والموجات اللولبية عند كولن، مما يسمح للزمن بالتحرك في شكل دوائر وخطوط مستقيمة على السواء. ومع ذلك، فإن مفهوم قطب عن الزمن ينطوي على تعقيد أكبر من مظهره الدائري البسيط، فقد ذكر قطب في البداية أن الزمن تحول، وأن الإنسانية ارتدّت نحو الجاهلية تمامًا مثل شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، لكنه يعلق على الجاهلية الحالية بقوله «نحن اليوم في حالة شبيهة بالجاهلية، لكنها ليست مثلها تمامًا بسبب الاختلاف في الظروف والأحوال الخارجية»[3]. إن الفجوة بين تلك التصريحات عن الجاهلية يسمح لنا بتتبع المسار المزدوج للزمن الذي طوره قطب في مشروع الظلال، فللحركة الزمنية مسارات للزمن ليست متوازية بالضرورة. فثمّة مسار تصاعدي تطوري يوجه حركة كل أشكال الوجود؛ بل حتى الجانب المادي للوجود الإنساني، ويتكشف هذا المسار مع مرور الوقت -دون أي تدخل بشري- ويمكن ملاحظته في مراحل نمو كل الكائنات الحية، بما فيها الإنسان. ومن ناحية أخرى، ثمّة مسار آخر يتحكم ويوجّه

(1) M. Fethullah Gülen, **Essays, Perspectives, Opinions**, p21.

(2) Ibid, p22.

(3) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص2122.

الوجود الإنساني في جانبه الطوعي، وهو المسار الذي يتخذ شكل التيار المموّج ذي القمم والقيعان، والذي يمكن ملاحظته في المجالات النفسية والاجتماعية والتاريخية، ويتوقف تكشّف هذا المسار على الإرادة البشرية أو مستوى الأخلاق البشرية؛ قدرة الفرد على ضبط النفس والسمو فوق الرغبات والغرائز الحيوانية. وطالما أن المسار الثاني يعتمد على الإرادة والأفعال البشرية وليس على الزمن، فإنه قد يواكب المسار التطوري في بعض الأحيان أو يتقهقر ويرتد في حلقة مفرغة[1]، ومن هذا المنطلق، تقع الجاهلية -وهي نقطة شديدة التدني من الوجود الإنساني نتيجة لفقدان السيطرة على الذات ومن ثم السقوط من مستوى الإرادة البشرية إلى مستوى الغرائزية الحيوانية- في الدرك الأسفل من مسار الزمن بما يشبه حالة الحضيض بالنسبة إلى شبة الجزيرة العربية في ما قبل الإسلام، لكن ليس تمامًا بسبب اختلاف المواقع.

أما بالنسبة إلى كولن، فإن الطبيعة اللولبية للزمن تجعل كل لحظة من «الفجر»، «الشروق»، «الربيع»، «القرن»، «الألفية» تحمل معها بداية جديدة وأملا[2]. وكذلك فإنّ حركة تروس الأفعال الإلهية هي أشبه تداول الليل والنهار، تبني الآمال وتبعث الأرواح وتخلق توقعات جديدة؛ بل إنّ فترات الكوارث والألم -والتي سوف تنطوي مع اللولب- يتم النظر إليها باعتبارها قصيرة وتمهيدًا للأوقات السعيدة في حياة الفرد وتاريخ الأمة على حدّ سواء[3]. وفي الحركة اللولبية للزمن -ومثلما يأتي النهار من قلب الليل والفجر ينبع من رحم الشتاء- فإن الحياة البشرية تنضج وتأتي بثمارها المتوقعة أثناء ذلك الدوران، فالقدرات البشرية والإنجازات العلمية والإبداعات التقنية تنمو وتتطور داخل المسار اللولبي للزمن حتى تشرف البشرية تدريجيًّا على نهايتها المحتومة (المقدرة)، فالكوارث تحدث نتيجة

(1) لمزيد من التفصيلات، انظر: المصدر نفسه، ص2457-2460.

(2) M. Fethullah Gülen, **Essays, Perspectives, Opinions**, p21.

(3) Ibid, p22.

الانخراط في أفعال «محرمة ومحتقرة من قبل القانون والأخلاق» بما ينتج عنها صحوة الناس وتراجعهم عن أخطائهم[1].

إزاء هذه الخلفية، فإن البعد الرابع للزمن يمكن أن يعلل أو يفسر الفرق بين قطب وكولن في ما يخص البعد المستقبلي أو نموذجهما للعمل السياسي، فإذا تمّ تقسيم الزمن إلى طريقين، فلا تكون حركتهما مرتبطة ببعضها بالضرورة، على الرغم من احتمال تقاطعهما معًا، ويظهر قطب فصلًا زمنيًّا بين عالم الإنسان والطبيعة المقدر بواسطة الله، كما يرى قطب أنّ الانكشاف العالمي مع الله والكون يحدث دون الاقتراب من عالم الإنسان، في حين يحدث فصل آخر عن طريق المحاكاة بين الذات والآخر، أو الفاعل والمفعول. إن الفصل الجديد بطبيعته الصراعية غير التوافقية مبني على حقيقة أن المسار البشري الزمني ذا الشكل المتموج يتوقف على الإرادة البشرية وأفعالها فقط، ومثل هذا الموقف المتحيز يدل ضمنًا على وجود مساحة للحذر بدلًا من الانصهار والتواصل مع المفعول أو الآخر على مستوى الفعل الإنساني، مضافًا إلى مشاعر الضغط والألم والقلق المصاحبة لمسؤولية الفعل التحويلي، ومن ثم الربط بين روحانية قطب ونموذج عمله القائم على الصراع والعزلة.

أما في ما يتعلّق بكولن، فيتمتع الزمن بشكل أكثر بساطة، لكنه ما يزال مقعدًا أيضًا؛ حيث يمزج طريقي أو مساري الحركة الزمنية اللذين تناولهما قطب من قبل، إلا أن هذا الدمج يدفع الانكشاف الكوني مع الله والكون لغزو عالم الإنسان، ومن ثم يؤدي ذلك إلى الانصهار أو المزج بين الأبدية والزوال، وبين البشري والإلهي، وبين الفرد والجماعة، وبين الفاعل والمفعول، وهذان المساران المنصهران واللذان يعتمدان بشكل أكبر على الحكمة الإلهية ـالتي تدير تروس الزمن ـ أكثر من الأفعال البشرية ـالمسؤولة عن التشوهات الكارثية أو الوخيمة في النظام الإلهي

(1) Ibid, p23.

فقط- لن يؤديا إلى التخلص من مشاعر الألم والقلق فقط؛ بل سيغمران تلك المشاعر السلبية بأخرى إيجابية كالسعادة والرضاء بالقدر أيضًا. إن هذا المزج لمسارات الزمن ومزاملته أو مرافقته للاندماج في العالم، سوف يترجم نفسه بالوصول إلى الله (الصلوات)، الكون (مهمة العمران) وباقي البشرية (بالحوار). فالرضا بالقدر سوف يخفف الألم الناتج عن أي عداء قولي أو فعلي، الأمر الذي يؤدي إلى التسامح ومن ثم الربط بين روحانية كولن ونموذج عمله القائم على التسامح والحوار.

نموذج كولن للحوار

يمكن القول إنّنا قد حاولنا استخدام الإطار الفكري لسيد قطب لتسكين عالم الأفكار الذي قدمه كولن، من أجل إحياء الحوار الداخلي بينهما. ومن هذا المنطلق نأمل أن نكون قد أزلنا العوائق النظرية من طريق قطب للحوار أو حتى لتحديد معالم في طريق نموذج كولن للحوار.

ففي الحوار الجاري بين كولن وأتباعه الذي ساد «النور الخالد»، وضع كولن ضمن أولوياته هدفًا مركزيًّا، وهو تسليط الضوء على نموذج الحوار المجسد بواسطه النبي (ص) كمحاور، وذلك في محاوله منه لنشر الدعوة الإسلامية. فالدعوة، ليست إلا ما نطلق عليه اليوم الحوار أو التواصل، وهدف هذا الجزء من الدراسة هو تقديم هذا النموذج من الحوار.

استنادًا إلى تجربة النبي التواصلية، فإن نموذج الحوار الذي يسعى كولن للعودة أو الإتيان به مع الأدلة التاريخية من السيرة يستند على أربع قواعد أساسية؛ أولًا، توافق قواعدها مع هدف الخلق، وهو العبودية؛ حيث تشير الأدلة القرآنية إلى أن هدف الخلق ليس امتلاك الأشياء، ولا الاستمتاع بالملذات المادية؛ بل الاستغراق في عبادة الله. وقد بعث الأنبياء والرسل لإيصال هذا الهدف للبشر، ولإرشادهم إلى سبيل الوصول إلى

هذا الهدف[1]، وهدف الحوار كما شاهدنا في «مهمة الرسولية» هو تبليغ الرسالة الدينية حول القواعد والأنظمة الخاصة بالفرد والحياة الاجتماعية، وذلك من أجل إنارة الطريق للبشرية كلها[2]. وبخلاف الأنبياء الذين كان الحوار والتبليغ هو سبب وجودهم وإرسالهم، فإن الحوار مسؤولية ومهمة أصحاب الدعوة[3]. كما إنّ ميزة الحوار كما لاحظها كولن في مواقف الشورى للنبي (ص) هي أنّه يفتح نافذة للفكر البشري لاختبار الأفكار المبنية على الوحي الإلهي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأفراد ذوي الصلة بهذا الوحي. ومن خلال منح الفكر الحرية أو الفرصة لإجراء ذلك التقييم العقلاني، فإنه يمكن حلّ المواقف المعقدة والمشاكل العالقة ـ التي خلّفتها الأحكام المطلقة حول حكم الدولة ـ بسهولة[4]. من جهة اخر فإن نطاق الحوار يشمل العالم كله، وذلك انطلاقًا من عالمية الرسالة الإسلامية: «فأوروبا تحمل الإسلام في أحشائها وسوف تلده يومًا ما، في حين يشهد العالم الإسلامي مخاض الولادة». ففي الشرق كما هو الحال في الغرب، «يكتشف الناس المحتوى الروحاني والفكري للإسلام وسرعان ما ستُسمع الدعوة المحمدية للصلاة في كل ركن من أركان العالم»[5].

ويكمن في صميم نموذج كولن للحوار مفهوم روحاني للتواصل، وهو الفطنة باعتباره أحد السمات المهمة لرسول الله (ص) وقد حاول كولن تصويره بشكل واضح. وترتقي «الفطنة» أو «منطق النبوة» لتتجاوز العقل بواسطة المنطق، «رؤية الأشياء والأحداث عبر منظور يجمع بين الروح، القلب، والإحساس مع باقي الوجدان». ويقترح كولن أن تلك

(1) فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، ص56.

(2) المصدر نفسه، ص57.

(3) المصدر نفسه، ص152.

(4) المصدر نفسه، ص374.

(5) المصدر نفسه، ص167.

القدرة التي تعلو فوق المنطق العادي تسمح لرسول الله (ص) بأن يؤدي وظيفة جهاز ينظم الجهد الكهربي العالي الذي تصعق البشرية دونه عن طريق الوحي الإلهي. بعبارة أخرى: فإن مزية «الفطنة العظمى» للرسول (ص) مكّنته من تأدية وظيفتي الإرسال والاستقبال، فهو يتلقى الوحي الإلهي على مستوى الإدراك والفهم البشري، ثمّ يحوّل تلك الرسالة إلى لغة بشرية مفهومة. إن هذا النوع من الفطنة هو السبب وراء استجابة الرسول (ص) لكل الانتقادات والحجج المناهضة والافتراءات والشكوك بشكل بديهي، كما إنّها تعدّ السبب وراء قدرته على مخاطبة الناس مع اختلاف فهمهم وثقافتهم وتعليمهم. إن الأنبياء الذين حظوا بتلك الفطنة الميسرة للتواصل، التي تؤدي إلى الفهم الإنساني هم القادرون على أن يكونوا، من منظور كولن، جزءًا من الرحمة الإلهية التي تجلت أولًا في خلق البشر[1].

ويعني الحوار بالنسبة إلى كولن اجتماع الأطراف ـ سواء أكانوا أفرادًا أو جماعات أو دول ـ لمناقشة الأمور ذات الاهتمام المشترك وتشكيل رابطة بشرية. ويتوقف نجاح الحوار على مدى إخلاص نية الأطراف[2]. وفي هذا السياق، فإن أصحاب الدعوة قد انتبهوا إلى وسائل عدة للحوار مستفيدين من النور الخالد، وتعمل هذه الوسائل على تسهيل التواصل وتضمن نجاحه. وتعتبر الوسائل الفعالة محورية عند مواجهة عدو يتمتع بقوة أكبر، كما كان الحال مع الرسول (ص) في الفترة المكية، أو كما أظهرت تجربة الرسول (ص) في الفترة المكية، كما تضمن تلك الوسائل عدم الانزلاق في حالة اليأس، وتكرار تبليغ الرسالة دون كلل أو ملل، وعدم ادخار أي جهد لنشر الدعوة والتدقيق في كلمات الفرد وأفعاله[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص170ـ171.

(2) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p50.

(3) فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، ص57ـ60.

يرتبط منهج الحوار الانعكاسي/الأدائي بتطبيق المبادئ المنادى بها على حياة الفرد الشخصية إلى الدرجة التي تتطابق فيها الأقوال مع الأفعال، وبحيث يصبح الفرد في نهاية المطاف نموذجًا حيًّا لما ينادي به، ومن ثم يكفي أن تتمّ مراقبته عن كثب دون الحاجة إلى أي تواصل لفظي للحكم على مدى صدق دعوته. ويعتبر التطبيق الذاتي الشرطَ المسبق من أجل التواصل والتأثير الفعال في الآخرين[1]، فالوسيلة اللفظية تتعلق بمحتوى التواصل وشكله؛ حيث يتعين أن يصطبغ هذا المحتوى برؤية شاملة للبشرية، باعتبار أنه لا يسعى إلى التحريض على الأعمال الوحشية ولا لتدريس نظريات مجردة؛ بل إنّه يتناول الإنسان في جميع أبعاده؛ العقل، المنطق، الروح، النشوة، الإحساس والمتعة[2]. ولا يسعى التواصل إلى إثارة المناقشات السفسطائية أو الجدل التنافسي الذي يهدف بالأساس إلى هزيمة الخصم وكشف علله ونقاط ضعفه؛ بل يدعو إلى تجنّب الإساءة لمشاعر الآخرين وأحاسيسهم[3].

السؤال الذي ينبغي أن يُطرح هو: «أين توقف الحوار؟» فمن أجل الحفاظ على عملية الحوار وضمان نجاحها، يحدد نموذج كولن حدودًا للحوار، فآداب التعامل أو حدود الكلام يعتبران ركائز للقدرة على التعبير شأنهم في ذلك شأن الكلام نفسه، فالفرد قادر على امتلاك تلك المهارة بأشكال متنوعة ومتناسقة، فاللسان الواحد يمتلك القدرة على تلاوة القرآن والتسبيح لله ولرسوله، كما إنّه قادر في الوقت نفسه على إنكار النبوة، وتكذيب القرآن، ونشر كل ألوان الأكاذيب والشائعات[4]. وهذا يعني أنه ستكون ثمّة بعض القضايا المسكوت عنها والتي تشمل كل حديث تافه

(1) المصدر نفسه، ص150.

(2) المصدر نفسه، ص139ـ140.

(3) المصدر نفسه، ص72ـ73.

(4) المصدر نفسه، ص214.

وغير ضروري، سواء أكان ذلك في الدنيا أم في الآخرة، مثل الدردشة، نشر الشائعات والأكاذيب، وطرح الأسئلة المعطلة[1]. وكذلك فإنّه لا شكّ في أنه ستكون ثمّة قضايا يتعين التحدث عنها بشكل مجازي أو محبب؛ لأن التحدث عنها بشكل صريح سيولد مشاعر الخجل والقلق التي قد تحقق نتائج عكسية في أي حوار[2].

لكن لماذا يلتزم الفرد بحدود التعبير ولا يسمح لنفسه بأن تسبح في فيض من المشاعر الداخلية مثل الغضب، الرغبة في الانتقام، أو شهوة الكلام غير المتحفظ؟ إن العلة وراء الالتزام بحدود التعبير هي أن الاستسلام للرغبات يسمح لها بأن تسيطر على الوجود البشري كله، روحًا وجسدًا، ومن ثم تضعف الإرادة وتتزعزع، وتصبح النفس عرضه أو فريسة لكل التأثيرات الخارجية التي ستكون سيئة في تلك الحالة. وفي المقابل فإن كبح جماح الرغبات ومنع النفس من التساهل في الأقوال والأفعال يؤهّل الفرد لتلقي فيض إلهي في لحظة لم تتحقق من قبل شخص يقضي حياته في خلوة صوفية أو يصلي مئة مرة كل ليلة. وهذا الفيض هو السبيل للسمو والارتقاء المباشر إلى مكانة أعلى أو حتى إلى مكانة الولاية[3]. ولا عجب أن ينصح كولن أتباعه بالتصرف كما لو لم يكن لهم أيدٍ أو لسان للرد، وكما لو لم يكن لهم قلوب للاستياء[4].

الخاتمة

لإدراك النموذج البديل للحوار الذي يقدمه فتح الله كولن، يطبّق

---

(1) المصدر نفسه، ص241.

(2) المصدر نفسه، ص214ـ215.

(3) المصدر نفسه، ص216.

(4) M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, p61.

بول فيلر هذا النموذج على مستوى الحوار الخارجي بين الغرب والإسلام عن طريق استخدام إطار التحليل التاريخي لأرنولد توينبي لتسكين عالم أفكار كولن. ويرى فيلر أن كولن يتجاوز، وعلى نحو ينطوي على التحدي، «الثنائيات محدودة الاختيارات التي تبدو متاحة أمام المسلمين في العالم المعاصر المتغرب والعولمي»[1].

ويتتبع فيلر تصنيف توينبي للبدائل المتاحة للمجتمعات غير الغربية في مواجهة التحدي المتمثل في غزو الثقافة الغربية. وبناء على الخبرة اليهودية في التعامل مع الهيمنة الرومانية خرج توينبي ببديلين فقط: الأسلوب المتطرف المتعصب الذي يسعى إلى حماية كل شيء مألوف وتقليدي في مواجهة العاصفة، وثمّة رد الفعل الهيرودي الذي يبحث عن الحماية عن طريق السعي إلى امتلاك أسرار التحدي المجهول، وقد لاحظ أو أشار فيلر إلى ميل توينبي نحو الموقف الهيرودي باعتباره نموذجًا أكثر فعالية كما أبرز تعريف توينبي لتركيا «صورة مصغرة للاستجابة الهيرودية»[2]. ويرى فيلر بعد توصيف التوجهات السياسية والثقافية التركية وفق منظور توينبي، أنّ العلمانيين هيروديون، وأن الإسلاميين متعصبون، كما أشار إلى تعريف توينبي للمأزق الذي يقع فيه البديلان؛ حيث إنّ كليهما ليس في موقف يسمح لهما بتقديم أي إسهام للحضارة الحالية[3].

على الرغم من أن تحليل توينبي يحد من الخيارات المتاحة أمام المجتمعات غير الغربية في مواجهة تحدي الحضارة الغربية، إلا أن فيلر يشير إلى أن توينبي قد حفظ بديلًا خاصًّا للإسلام. ونقلًا عن توينبي

(1) Paul Weller, «**Fethullah Gülen: Religions, Globalization, and Dialogue**», in: Robert A Hunt & Yüksel A. Aslandoğan (eds.), **Muslim Citizens of The Globalized World: Contributions of The Gülen Movement**, p85-100.

(2) Ibid, p89.

(3) Ibid, p90.

يعرّف فيلر طبيعة البديل الثالث بما قد نسميه «الثورة العالمية الكونية ضد الغرب»، فطبقًا لكلام توينبي، يتسم الإسلام في موقفين بأنه صرخة تحريرية للمجتمعات الشرقية من الهيمنة الغربية. وينقل فيلر لنا تحذير توينبي بأن الغرب يثير «الروح القتالة للإسلام» بإجباره على الاتجاه نحو العالم البروليتاري السفلي للحضارة الغربية، ولا يحتاج فيلر أي جهد للاعتراف بتبصر توينبي بعالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر؛ حيث أصبحت القوات المقتنعة ببديل «الثورة العالمية» أمرًا مجسدًا[1].

أما الحجة الرئيسة لفيلر -في مواجهة خلفية التحليل التاريخي لتوينبي في العلاقة بين الغرب والإسلام-، فهي أن كولن يحاول اتباع طريق ثالث لا يمكن التنبؤ بنتائجة في تلك المرحلة المبكرة، ومع هذا فإن هذا البديل الذي يبرز بوضوح في إدانات كولن الصريحة لخطط القاعدة وهجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية وما يماثلها من فظائع، وحتى في محاولات الناشطين الإسلاميين لتحويل الإسلام إلى عقيدة سياسية تحت ستار الرموز الدينية -يشير بالنسبة إلى فيلر- إلى أن الأبعد عن البديل الثالث لتوينبي هو الثورة الإسلامية العالمية ضد الغرب[2]. ويؤكد فيلر أنه من خلال اختيار حضارة واحدة وموحدة مبنية على الحوار والتسامح، يتجاوز كولن الإطار التحليلي لتوينبي، وكذا باقي الطرق الأخرى في التفكير والعمل التي تبتني على وهم إمكان إلغاء التعددية في العالم المعاصر عن طريق فرض معايير موحّدة، ويبدو أنّ كولن كان على علم تام بها[3].

في حين لا يمكن تحديد وصف فيلر للطبيعة التعددية لبديل كولن، فإن توصيفة لهذا البديل في سياق تحليل توينبي يحتاج إلى مراجعة. فبتركيزه على العالم الإغريقي-الروماني باعتباره مصدرًا للتبصر، يؤكد

(1) Ibid, p93.
(2) Ibid, p94-95.
(3) Ibid, p99.

توينبي على أن البديلين الشهيرين (التعصب في مواجهة الهيرودية) لا يمثلان القول الفصل لمواجهة تحدي الحضارة الغالبة، فقد هزت الحضارة الرومانية الإغريقية العالم في القرن الرابع قبل الميلاد، مثلما اهتز العالم بسبب توسع العالم الغربي في القرن الخامس عشر بعد الميلاد[1]، فبعد هجوم كاسح، فقدت الثقافة الإغريقية الرومانية زخمها في القرن الثاني قبل الميلاد، وبدأ الرومان والإغريق -والهيلينيون وأشباه الهيلنيين- يشعرون بأعراض الفراغ الروحاني الذي لم يستطع الفلاسفة الإغريق التصدي له أو الشعور به، وهنا بالذات تلقت الثقافة الرومانية الإغريقية هجومًا مضادًّا، ولم يكن الهجوم عسكريًّا أو سياسيًّا أو حتى اقتصاديًّا؛ بل كان دينيًّا؛ حيث تحرك عدد كبير من خطباء ومرشدي الديانات الشرقية لملء الفراغ الروحي الذي استولى على الثقافة العالمية[2].

وبعد استرشاد توينبي بالخبرة التاريخية الرومانية-الإغريقية، فإنّه يمكن تسمية هذا البديل الثالث «التسلل من الداخل» أو ببساطة «خيار طروادة»، فقد لخص توينبي المبادئ أو الأسس الرئيسة التي تشكل هذا البديل والتي تحدد الخلل الروحي والفكري الذي أصاب تلك الحضارة في القرن الثاني قبل الميلاد، ويمكن بيان هذه المبادئ في الآتي:

أولا: مبدأ الأخوة العالمية التي تتجاوز الحرب الثقافية بين أنصار البديلين السابقين والتي وصلت إلى طريق مسدود على أرض الواقع[3].

ثانيًا: مبدأ الخلاص عن طريق العناية الإلهية، من رب متعالٍ، يرضي القلوب الفارغة بسبب عبادة الآلهة البشرية «حاولت ووجدت الناقص»[4].

(1) Arnold Toynbee, **Civilization on Trial and the World and the West**, p290.
(2) Ibid, p294-295.
(3) Ibid, p295.
(4) Ibid, p296.

ثالثًا: كان الفن أو الأدب و الفلسفة اليونانية هي الغطاء الحلو المذاق المستخدم من قبل الديانات الشرقية -مثل المسيحية على سبيل المثال- لجعل عقارهم المر مستساغًا بين الثقافات العلمانية والوثنية[1].

إنه بديل ثالث يتجاوز ثنائية التعصب/ الهيرودي الشهيرة، لكنه مختلف عن الثورة العالمية الإسلامية الحاضرة بالفعل في التحليل التاريخي لتوينبي، فهل مبادئ كولن عن التسامح والحوار -القائمة على أساس ديني والمؤيدة بواسطة شبكات المدارس المنتشرة في العالم الإسلامي والغربي على السواء- قد أكسبت منعطفه الفكري شعار «البديل الثالث لتوينبي» أو «خيار طروادة»؟ يبدو هذا مغريًا جدًّا، وهو افتراض لا يمكن تجاهله بكل بساطة، لكنه يحتاج إلى بحث مستقل.

(1) Ibid, p297.

تحليل مفهوم السياسة في سيرة علي الزيبق
قراءة جديدة في نص قديم

«عندما يواجه الإنسان عصرًا بأكمله، وزمنًا رديئًا مقبلًا، ومما يزيد في وعورة المقام، وصعوبة الحال، رؤية الخلق يتحمسون لما هو ضدهم، ويتصايحون من أجل ما يضرهم، وهذا مقام وعر، والكلام فيه خطر»[1].

مقدمة

إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند رؤية عنوان هذه الدراسة هو مدى جدية أو حجية محاولة استنباط فهم للسياسة -هذا إن وجد أصلًا- في عمل من أعمال الأدب الشعبي، وعلى فرض وجود مثل هذا التصور للسياسة في ذلك العمل، فأيّ علمية يمكن أن يتصف بها هذا التصور النابع من الاحتكاك مع السلطة في خبرة الممارسة اليومية التي جرى حفظها في الذاكرة بواسطة تلك السير الشعبية، وهذا يساهم في تعقيد الدراسة.

لا شكّ في أنّ الرد على تلك التساؤلات المشروعة إنما يغدو ممكنًا عند تقليب الأمر على وجه آخر، ذلك أن طبيعة السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي الحاضر؛ أي تلك اللحظة الحاضرة التي نحن جزء منها؛ حيث

(1) جمال الغيطاني، **كتاب التجليات**، ص 133.

إنّنا نسهم في تشكيلها بقدر ما تسهم في تشكيلنا، بما تزخر به من مشكلات وعقبات وسقطات وإحباطات، فتدفعنا دفعًا من أجل التنقيب عن الرصيد التاريخي لرأس المال الرمزي لدينا، من أجل إعادة بناء الوعي، ولهذا الأمر أهمية كبرى؛ بل إنّ الكلام فيه خطر، على حد قول الغيطاني. وإن لم يكن علم السياسة المعاصر، بتقاليده السلوكية وما بعد السلوكية ذات الحياد العلمي البارد والموضوعية المبتورة، يقر بذلك، فإن تقاليد الفلسفة السياسية الكلاسيكية؛ أي الأفلاطونية-الأرسطية، تجعل من دراسة الواقع دراسة تأملية ممنهجة خطوة أولى نحو استخلاص معايير تسمو على الواقع بناء على تلك الدراسة، من أجل الارتداد إليه مرة أخرى بغرض تقويمه، تمهيدًا لتغييره في نهاية المطاف.

وتجد تلك المحاولة التي نحن بصددها سندًا آخر في مشروع الاستقلال الفلسفي لدى ناصيف نصار، الذي يتمثل أحد أركانه في استخلاص المضمون الفلسفي من الفكر الإيديولوجي، وذلك من أجل «التوسع في تحليل المضمون الفلسفي في تلك الكتابات [الإيديولوجية]، واستخلاص العبرة النهائية في... قضية الاستقلال الفلسفي»[1]. وإن كان نصار يَقْصر مجال استخلاصه للمضمون الفلسفي على الفكر الإيديولوجي العربي الحديث، فإن استلهام روح مشروع الاستقلال الفلسفي لديه لا يلزمنا بتحديده للمجال الإيديولوجي؛ بل يدفعنا إلى إعادة تعيين تلك الحدود، وحتى السعي وراء مجالات أخرى يمكن أن نستخلص منها مضامين أو بذورًا لقضايا فلسفية وسياسية نابعة من واقعنا الاجتماعي والتاريخي. وفي هذا السياق، حتى إن لم نستطع الزعم بأن السير الشعبية مثل سيرة علي الزيبق تمثل جزءًا من البنية الإيديولوجية لعصرها، نظرًا إلى ما يمكن أن يقال من أن الظاهرة الإيديولوجية نفسها ظاهرة حديثة ارتبطت في نشأتها التاريخية بالمجتمع الغربي الحديث من حيث نمط

(1) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ص47.

الإنتاج والتنظيم السياسي والتطور الثقافي، واستنادًا إلى ما ذكرناه فحتى إن لم نستطع ذلك، فإنه يسهل القول إن سيرة علي الزيبق كغيرها من السير الشعبية، إنما تمثل رافدًا من روافد الذاكرة الثقافية المصرية. ولعل هذا يتوافق مع ما أورده موريس هاليفاكس من أن «كل شخصية وكل واقعة تاريخية تتحول بمجرد دخولها في الذاكرة إلى عبرة، إلى مغزى وإلى رمز». وعندما تكتسب شخصية ما أو واقعة ما معنى تغدو عنصرًا من عناصر النظام الفكري للمجتمع[1].

الإطار العام لقراءة سيرة علي الزيبق

لا بدّ من الإشارة في البداية إلى أن الدراسة الحالية ستعتمد على طبعة عام 2016م لسيرة علي الزيبق، الصادرة من قبل الهيئة العامة للكتاب، وتستند هذه الطبعة إلى نسخة نادرة لسيرة علي الزيبق، طُبعت بمطبعة السيد حسن العناني عام 1880م، وقد اكتشفها الباحث الجاد الدكتور محمد سيد عبد التواب صدفةً، وقدم لها بدراسة قيمة في طبعة العام الحالي المذكورة[2]، وكان له فضل تعريف كاتب هذه الدراسة بها. ويتمثل الإطار العام لقراءة هذا العمل في عدد من النقاط الآتية:

1- نَشر هذا العمل: أورد الدكتور محمد سيد عبد التواب في تقديمه للسيرة ثناءَ الشيخ محمد عبده على قرار الحكومة بمنع نشر كتب الفروسية وفي مقدمتها السير الشعبية، ونقل عن محمد عمر نتيجة مشابهة لتلك التي خلص إليها عبده بقوله: «حق على العاقل بإبادة هذه الكتب؛ لما

(1) موريس هاليفاكس، **أطر الذاكرة**، نقلًا عن: يان أسمان، **الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى**، ص66.

(2) محمد سيد عبد التواب، **تقديم في سيرة على الزيبق: المخطوطة المصرية النادرة سنة 1880**، ص9.

تحتويه من الغش والخداع خدمة للفضائل والآداب الإنسانية»[1]، ويعزو الدكتور محمد عبد التواب ذلك إلى أنه تعبير عن موقف الثقافة الرسمية التقليدية التي تصنف الكتب من المنظور الديني على أساس مغزاها القيمي والأخلاقي[2]، والحقيقة أن المسألة ربما تكون أعمق من ذلك، فلقد كان محمد عبده يحارب على جبهتين؛ حيث كان يواجه بيئة فكرية جامدة تنكر دور العقل في فهم الشرع واستنباط أحكامه، وتركن إلى نصوص بالية تعتمد على الخرافات والتصورات الدينية الشعبية السائدة، في المقابل واجه عبده هجوم المستشرقين الحاد على الإسلام؛ حيث ادعوا أنّ عقيدة «القضاء والقدر» تشل فاعلية الإرادة والعقل الإنسانيين. ومن هنا فقد تمثل المشروع الإصلاحي لمحمد عبده في تجسير الفجوة بين الوحي والعقل، وذلك عن طريق اعتبار العقل كفؤًا للوحي، بعد إضفاء صفة الإطلاق عليه. وبذلك يتم إصلاح الدين بتطهيره من الدجل والخرافة وتأسيس عقلية دينية ترتكز على فكرة السنن الكونية التي تحكم الظواهر الإنسانية والطبيعية على حد سواء، ومن هنا جاء التضييق الحاد لمجال الغيبيات عند محمد عبده.

ولما كان حقن الثقافة الإسلامية المتهمة بالخرافية والقدرية بجرعات من العقلانية وتطهيرها من الخرافة هو لب المشروع الإصلاحي التوفيقي لعبده، فقد استبطن محمد عبده التحيز الحداثي ضد الخيال لدى جاليليو وبيكون وديكارت[3]، الذي انقلب على التصور الأرسطي الإيجابي للدور المعرفي للخيال[4]، واعتبر الخيال مستوى معرفيًّا أدنى من العقل ومرادفًا

---

(1) محمد عمر، **حاضر المصريين أو سر تأخرهم**، نقلًا عن: محمد سيد عبد التواب، **تقديم في سيرة على الزيبق: المخطوطة المصرية النادرة سنة 1880**، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) لمزيد من التفاصيل بخصوص تطور التصور الغربي للخيال وموقف المفكرين الحداثيين الأوائل السلبي منه، انظر هذه الدراسة القيمة:

Chiana Bottici, **Imaginal Politics**, p1-73.

(4) لمزيد من التفاصيل حول الدور المعرفي للخيال عند أرسطو، انظر: =

للوهم والزيف. ونظرًا إلى أنّ كتب الفروسية، ومنها الشعبية، تدخل ضمن ثقافة الخرافة واللاعقلانية التي يُهَاجَمُ الإسلام بسببها، كان محمد عبده -الذي اطلع عليها جيدًا بحكم نشأته الريفية- يرغب في اقتلاعها من جذورها من التربة الثقافية مرة واحدة وإلى الأبد.

وبخلاف محمد عبده المتجذر في ثقافته الشعبية والدينية، فقد استدار الزمان وبعدت الشقة بين المثقف المعاصر الغربزادجي[1] وهذه الثقافة الشعبية. من هنا تأتي إعادة نشر هذا العمل في إطار إعادة اكتشاف ذاك المثقف لذاته ولموروثه الثقافي المهجور، خاصة بعد الإخفاق المتكرر لمختلف محاولات التجديد أو الإصلاح أو التحديث، وبالتالي كان لا بدّ من البدء مرة أخرى بهذه التصورات الشعبية، على الرغم من وعورة المقام وخطورة الكلام.

2- **قراءة هذا العمل**: ليس المقصود من قراءة هذا العمل إضفاء الطابع الرومانسي على شخصية علي الزيبق، بحيث تجعل منه تجسيدًا لشخصية البطل الشعبي الثائر على الظلم، والذي يهب لنجدة المظلومين ويقاوم السلطة الطاغية من منطلق بطولي-أخلاقي شعبي. ولعل هذا المنطلق، هو ما أشار إليه الدكتور عبد التواب، وذلك استنادًا إلى رأي فاروق خورشيد الذي يعتقد أنّ الوجدان الشعبي رأى في الزيبق ذاك «الفارس النبيل» الذي يولد بين العامة ويتبنى قضاياهم وهمومهم، فهو مجرد شخص عادي يستخدم القوة والذكاء والحيلة، فيخطئ مرة ويصيب مرة، وشعاره في ذلك:

= Frede Dorothea, «**Martha: Cognitive Role of Phantasia in Aristotle**», in: Martha Nussbaum & Amélie Rorty (eds.), **Essays on Aristotle's de Anima**, p279-295.

(1) التفسير الحرفي لهذا المصطلح هو «المحسوس بالغرب»؛ أي المتأثر به إلى حدّ الانبهار. وهو مصطلح معرب عن مصطلح «غرب زدگی» لصاحبه حلال آل أحمد الكاتب الإيراني. (المحرر)

«ما أُخذ بالسرقة لا يُسترد إلا بالسرقة»؛ لذا تحول إلى رمز للأمة في تحقيق أحلامها بالخلاص من الفساد والظلم بواسطة «فن المقاومة بالحيلة»[1].

وعلى الرغم من وجود محاولات لمقاومة الاستبداد في سيرة علي الزيبق والتي تفنن فيها باستخدام الحيلة، إلا أن عرض شخصيته يوضح أنه لم يكن بطلًا بهذا المعنى الرومانسي السابق ذكره؛ إذ نجده يقع كل مرة في شباك الخدعة نفسها على الرغم من تحذير أمه وإنقاذها له مرات عدّة، حتى قالت له في نهاية الأمر: «والله أنت حمار!»، ويمكن القول إن أم علي الزيبق كانت بمثابة الملاك الحارس الذي يتدخل كل مرة لنجدته عندما يقع في مأزق، الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن تلك السيرة هي «سيرة علي الزيبق وأمه».

إذن فالمقصود من هذه القراءة هو استخراج مفهوم السياسة السائد في الثقافة الشعبية، وفق ما أنتجه الخيال الجمعي وخزّنه في الذاكرة الثقافية؛ حيث تمثل السير الشعبية ومنها سيرة علي الزيبق أحد روافدها. ويقدم لنا الباحث جيمس سكوت مدخلًا مناسبًا لذلك في مفهومه عن السياسة التحتية (infra politics). وهو المفهوم الذي يشير إلى ذاك الحيز أو المجال غير الملحوظ للصراع السياسي؛ أي مجال الصراع الحذر أو المكتوم الذي تشنه الجماعات المهمشة أو الخاضعة بشكل يومي، ويصف سكوت هذا الحيز السياسي بالتحتية؛ لأنه مثل الأشعة تحت الحمراء يقع أسفل الحد المرئي للطيف[2]. لا شكّ في أنّ هذه القراءة لن تعمد إلى إسقاط التصورات المضمرة في مفهوم السياسة التحتية للسكوت على هذا العمل؛ بل ستحاول هذه القراءة توجيه عدسة الباحث إلى هذا المستوى

---

(1) محمد سيد عبد التواب، تقديم في سيرة على الزيبق: **المخطوطة المصرية النادرة سنة 1880**، ص22.

(2) James Scott, **Domination and the Arts of Resistance**, p183.

التحتي من المجال السياسي، مثلما يتجلى في هذا العمل، وبالتالي إعادة تعريف هذا المفهوم بعد ملئه بالمضمون المنضوي في هذا العمل.

إن هذا المستوى السفلي الذي تحاول الدراسة استكشافه عن طريق تناول سيرة الزيبق بالتحليل، إنما هو المستوى نفسه الذي تنصب عليه تلك الدراسات القيمة للدكتور سيد عويس عن التراث الثقافي الشعبي في مصر مثل «رسائل الإمام الشافعي»، و«الخلود في التراث الثقافي المصري»، و«الإزدواجية في التراث الديني المصري»، وكذلك دراسة الدكتور كمال المنوفي عن «الثقافة السياسية للفلاحين المصريين». وقد تفتح هذه الدراسة الباب أمام استجلاء عناصر الاستمرارية والتغيير في ذلك التراث الثقافي الشعبي، وذلك في عمل لاحق، عن طريق الربط بين ما تجلى في سيرة علي الزيبق من ملامح له وبين ما وصل إليه سيد عويس وكمال المنوفي في دراساتهما من نتائج في هذا المجال.

3ـ عنوان هذا العمل: يشير عنوان هذا العمل إلى الشخصية الرئيسة لهذه السيرة التي تدور أحداثها في أغلبها حول شخصية علي الزيبق، إلا أن تلك الشخصية الرئيسة قد وُصفت في العنوان بما يجوز اعتباره كلمة مفتاحية، تعد شيفرة هذا العمل التي نحتاج إلى تحليلها من أجل فض مغاليقه وسبر أغواره، ألا وهي كلمة «الزيبق». وعلى الرغم من وجود واقعة تمثل سببًا لتسمية تلك الشخصية المحورية بالزيبق؛ حيث إنّهم «بعد ولادته وجدوا في رقبته عقدًا مطليًّا بشيء من الزيبق»، إلا أننا إذا قمنا بتعليق تلك الواقعة القصصية لوجدنا أن كلمة الزيبق تدل على ماهية عامة، ألا وهي السيولة الهائلة، وتتجلى تلك السيولة الهائلة، كماهية عامة، في السيرة على مستويين:

أـ على مستوى الشخصيات: فليست شخصية علي هي التي تتسم بالزئبقية أو السيولة الهائلة فقط، وإنما تتصف جميع شخصيات السيرة

بذلك؛ إذ تتنكر كل شخصية على هيئة شخصية أخرى (رجل، أو امرأة، أو شيخ، أو شاب، أو قاضٍ أو تاجر)، بحيث يمكن القول إنه لا يوجد شيء كما يبدو عليه؛ بل يوجدُ ما لا يحصى من الأقنعة الزائفة دون وجه حقيقي ثابت الملامح والقسمات.

ب- **على مستوى الأحـداث:** تتجلى السيولة العارمة أيضًا في الأحـداث؛ حيث إنّ أحـداث السيرة تفتقر إلى الترابط المنطقي، بما لا يجعلها تتسلسل أو حتى تتماسك على نحو درامي، وإن كانت تفصل أحيانًا بين الأحداث عبارة: «قال الـراوي»، إلا أن الحدث الواحد قد ينقلب إلى نقيضه دون أي تمهيد أو تبرير منطقي أو حتى درامي، ولما كان القارئ لا يدري حقيقة أي شخصية أو حدث؛ لأن كل شخصية قد تكون أخرى وكل جدث قد ينقلب إلى نقيضه، ستكون ثمّة صعوبة شديدة، سواء أكان ذلك في متابعة حدث ما بمفرده أم في متابعة الأحداث في مجموعها. ومن نافل القول إن السيرة تخلو من القالب الدرامي المتعارف عليه، المؤلَّف من بداية ووسط أو عقدة ونهاية أو حل.

إن كلمة «الزيبق» المحمولة على اسم الشخصية الرئيسة للسيرة، إنما تشير إلى ذاك المعدن الوحيد الذي يفتقر إلى الصلابة ويتسم بالسيولة، وقد تمّ حمل تلك الصفة على عليّ للدلالة على قدرته الهائلة على التنكر والتخفي واتخاذ ما لا يعد من الأشكال، وتدبير كافة الحيل التي تنجيه وتخرجه من أي موقف؛ ولكن على خلاف معدن الزئبق، الذي تتمثل ماهيته في كونه معدنًا -وإن اتخذ شكلًا سائلًا- فإن عليّ يفتقر بسبب سيولته الهائلة إلى الماهية، فكأن الماهية، التي تشير إليها سيولة الزئبق عند تجليها في أشخاص وأحـداث السيرة، إنما تذوب في الهواء، فالتغيير لا يلحق بالشكل أو العرض، وإنما بالماهية التي يفترض ثباتها، وبالتالي تغدو كلمة الزيبق، كما تبرز في العنوان وتتجلى في الشخوص والأحداث، دالَّة على

الافتقار إلى الماهية، أو إنها ماهية اللاماهية، التي لا تفتقر إلى الشكل؛ بل تفتقر إلى إمكانية الوجود.

قراءة مفهوم السياسة في «ملاعيب» علي الزيبق

لما كانت هذه الدراسة الحالية تسعى وراء الوصول إلى ماهية مفهوم السياسة في سيرة علي الزيبق، فمثلما تم تعليق الواقعة التي تفسر سبب تسمية عليّ بالزيبق، سيتم تعليق السياق التاريخي للسيرة ذاتها أيضًا، وذلك باعتبار أن القصص الشعبي لا يعترف بالتاريخ الرسمي؛ بل إنّه ينشئ تاريخه الخاص القائم على «الحذف والإثبات والبناء والجمع بين المتناقضات التاريخية زمانيًّا ومكانيًّا»، وبما أن التاريخ هنا لا يعدو كونه قناعًا بالنسبة إلى الخيال الشعبي[1]، فإنه تتعين إزاحة ذلك القناع لرؤية الوجه الحقيقي للظاهرة.

أ- مصطلح «الملعوب»

ويمكن التماس الوجه الحقيقي لظاهرة السياسة في المستوى التحتي من خلال مفهوم «الملعوب»، الذي يشيع في جنبات السيرة؛ بل إنّه في الحقيقة الخيط الوحيد الناظم لها، فليست سيرة علي الزيبق سوى مجموعة من الملاعيب والملاعيب المضادة بين علي الزيبق وخصومه، كالمقدم صلاح الكلبي والمقدم دليلة، ولكن قبل الشروع في تحليل مفهوم «الملعوب» إلى عناصره الأساسية، تبرز الحاجة إلى تحديده دلاليًّا ومفاهيميًّا، بغرض تعيين الحدود للظاهرة التي يشير إليها ذاك المصطلح.

أما من الناحية الدلالية، فيحيل مصطلح «الملعوب» إلى اللعب الذي

(1) محمد سيد عبد التواب، **تقديم في سيرة على الزيبق: المخطوطة المصرية النادرة سنة 1880**، ص21-22.

يعني اللهو؛ إذ يعني اللهو بالشيء اللعب به. ومن هنا، يتضمن المصطلح دلالة الانشغال والمتعة. كما يحيل «الملعوب» من خلال الأصل الثلاثي لعب إلى اللُّعاب، وهو ما يسيل من الفم، ومن هنا تأتي الدلالة على السيولة، كما إنّ لَعاب الشمس (بالفتح) هو ما يُرى من أشعتها مثل نسيج العنكبوت، ومن هنا تأتي الدلالة على نسج الخيوط والترتيب والتدبير غير المرئي للإيقاع بالخصم والإمساك به، وهذا مشترك بين خيوط أشعة الشمس وبيت العنكبوت. وإذا أضفنا لما سلف معنى اللعبة عند فيتجنشتاين كما في مفهوم لعبة الكلام (Sprachspeil) لديه، لظهر أن اللعبة مشروع تشترك فيه أطراف عدّة تتدافع في ما بينها دون نهاية؛ ولكنها تعدل قواعد اللعبة أثناء قيامها باللعب. ويمكن أن نلاحظ أن عدم وجود نهاية فضلًا عن التعديل الدائم للقواعد أثناء اللعب يمثلان النتيجة المنطقية للسيولة والرغبة في تحصيل المتعة الناجمة عن اللعب في ذاته، بغض النظر عن النتيجة. وهكذا، تقودنا تلك الدلالات القابعة في المجال الدلالي الذي خرج منه «الملعوب» كمصطلح على ملامح «الملعوب» وسماته كظاهرة، وبالتالي سبب استهداف هذا اللفظ تحديدًا لدراسة الظاهرة السياسية التحتية من خلاله.

من الناحية المفاهيمية، تبرز الحاجة إلى التمييز بين «الملعوب» والحرب من أجل تعيين حدود الظاهرة. إن لب «الملعوب» هو الحيلة والخداع، وكل ملعوب يمكن اختزاله في خدعة تمثل قلبه، الأمر الذي يجعل «الملعوب» يقترب بشدة من الحرب باعتبارها «طريق الخداع» على حد قول صن تزو[1]. ومثلما يعتمد حساب النصر والهزيمة في الحرب على عدد من العناصر التي تجعل طرفًا ما يتفاضل على خصمه، فإنّ ثمّة ما يمكن تسميته «حساب الملاعيب» أيضًا. وفيه يتم تقسيم كل موقف مواجهة إلى عدد من الملاعيب أو الخدع التي يحتويها، كذلك الرهان الذي قام بين عليّ ودليلة على أن الفائز هو من ينتصر في سبعة ملاعيب. وفي بعض الأحيان،

---

(1) Sun Tzu, **The Art of War**, p168.

كان يُحسب موقف معين بخمس نقاط أو بنقطة واحدة على حسب عدد الملاعيب أو الخدع التي مورست فيه، إلا أن ما يفصل بين «الملعوب» والحرب هو مسألة العنف أو القتل، فليست الحرب في المحصلة سوى عملية قتل جماعي منظم تقوم بها جماعة بشرية إزاء جماعة أخرى أو حتى تجاه جزء مميز فيها، أما «الملعوب» فهو يفرغ الحرب من شكلها العنيف ويبقي على جوهر الخدعة أو الحيلة فيها، ومن هنا مثلًا، يمكن فهم ذلك الشرط في الرهان بين عليّ ودليلة المتعلق بعدم وجود أذى، كقتل أو سرقة في «الملعوب»، وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن «الملعوب» يحقق مقولة فوكو بأن «السياسة استمرار للحرب ولكن بوسائل أخرى»[1].

ب- تحليل عناصر «الملعوب»

لا حاجة إلى التنويع التخييلي في دراسة «الملعوب»؛ إذ تعرض السيرة لتنويعات من الملاعيب، تسمح بالفعل بتجريد نموذج للملعوب على طريقة النمط المثالي لفيبر، ويمكن في هذا السياق استخلاص العناصر الأساسية للملعوب، كما يأتي:

1- عنصر الاستطلاع: ويتعلق هذا العنصر بجمع معلومات عن الملامح الرئيسة والظروف والملابسات والشخصيات للسياق الذي سيتم فيه تدبير «الملعوب» من أجل التغطية على خدعة «الملعوب»، ومن أجل استغلالها كفرص للطرف المدبّر للملعوب، وكمخارج نجاة للطرف الذي يكتشف «الملعوب» المنسوج ضده؛ ولهذا ورد في السيرة مثلًا أن دليلة «أخذت تنزل وتدور في مصر مقدار 4 أشهر حتى عرفت تخاريم البلاد»، وأن الزيبق «كان بينزل البلد وهو في صفة أزعر ويدور». ومن هنا يتكون العنصر الاستطلاعي للملعوب من النزول والتدوير أي التجول والبحث من أجل معرفة «التخاريم»؛ أي الثغرات في البيئة لاستغلالها في «الملعوب».

(1) Michel Foucault, **Power/Knowledge**, p208.

2- **عنصر التنكر**: من العناصر المؤسِّسة للملعوب التنكر على هيئة أو صورة غير متوقعة من الطرف الآخر، لأنها مستمدة من البيئة أو السياق الذي يدور فيه «الملعوب»، وهنا تظهر أهمية المعلومات التي يقدمها عنصر الاستطلاع الذي سبق ذكره، ومما يلاحظ في السيرة أن كافة الشخصيات تتنكر على غير هيئتها (مثل الملك والوزير وعلي الزيبق وأمه ودليلة)، ويؤدي التنكر إلى تمظهر كل شخصية على غير حقيقتها، ما يجعل القارئ دائمًا في حالة ترقب مستمر لانقلاب الشخصيات والأحداث؛ ولذلك توجد علاقة جدلية بين الظهور والخفاء في «الملعوب». ومما يدل على أهمية عنصر التنكر في «الملعوب» هو تحذير صلاح الكلبي لدليلة، عندما اشترط عليها أحمد الدنف إظهار وجهها لعلي الزيبق قبل ملاعبته، بقوله «إذا شاف وجهك لا تقدري تلاعبيه»، الأمر الذي يشير إلى أن «الملعوب» والتخفي يتلازمان وجودًا وعدمًا.

3- **عنصر التخدير**: من العناصر الثابتة في «الملعوب» أنْ يتمّ تخدير الخصم وتغييبه عن الوعي باستخدام البنج، حتى يتسنى التعامل معه دون أن يتمكّن من المقاومة، ويشير ذلك إلى أن اكتمال تدبير «الملعوب» لا يعتمد على انخداع الخصم بالحيلة فقط؛ بل على سلبه القدرة على المقاومة عن طريق إفقاده الوعي تمامًا. فتزييف الوعي بالخدعة في «الملعوب» هو الخطوة الأولى نحو تغييب الوعي كلية بالمخدر المستخدم؛ ولذلك كان ثمّة حذر من الوقوع في التخدير، كما نلاحظ في امتناع دليلة عن تناول الطعام المقدم لها أكثر من مرة؛ حيث كانت تدّعي أنها صائمة. ومن هذا المنطلق نفسه يحرص من يحمي أحد أطراف «الملعوب» على حمل مضاد البنج الذي يزيل مفعول البنج، وهذا ما فعلته أم عليّ مرات عدّة باستخدام ذلك المضاد عندما أنقذته غير مرة من حيل دليلة. ولما كانت الخدعة تنطلي عليه مرات عدّة ويتناول المخدر على الرغم تحذير أمه له، فقد سبته الأم في إحدى المرات قائلة: «والله أنت حمار!».

4- عنصر التمكن: ويشير هذا العنصر إلى ذروة «الملعوب» أو ذاك الجزء من «الملعوب» الذي يظفر فيه من يدبر «الملعوب» ببغيته من خصمه ويحقق مقصوده من «الملعوب» فيه، ويعتمد نجاح «الملعوب» أو إخفاقه على وجود هذا العنصر، فبعد أن صار الخصم في حوزة يد صاحب «الملعوب» بفضل سحبه إلى نسيج «الملعوب» من خلال التنكر، وبعد الإيقاع به عن طريق التخدير، يضرب ذلك الطرف المتمكن الطرف المغلوب أو يهينه أو يسرقه أو يغلبه، وتتضح حقيقة «الملعوب» وتتكشف بفضل هذا العنصر الذي يظهر الغرض الحقيقي من «الملعوب»؛ ولذلك يعد هذا العنصر بمثابة المركز الذي تقود إليه كافة الخيوط المحبوكة للملعوب، ومن أمثلة هذا العنصر في الملاعيب المختلفة بالسيرة: شج علي الزيبق وضربه لصلاح الكلبي، وضرب الزيبق وسرقته للوالي، وسرقة دليلة لبدلة المقدمية الخاصة بالزيبق، وكذلك استرداد الزيبق لبدلته المسروقة من دليلة.

5- عنصر الإظهار: ويسمى هذا العنصر في السيرة «غلافة الملعوب»؛ حيث يترك الطرف المنتصر في «الملعوب» لخصمه المهزوم ورقة أو رسالة تكشف له عناصر «الملعوب» والقصد منه، وتعرفه بشخصية من دبّره وألحق الأذى به، حتى وإن لم تكشف له عن وجه صاحب «الملعوب» ولم تزل تنكّره، ومن أمثلة «غلافة الملعوب» في السيرة الرسالة القائلة: «ما فعل هذا إلا صاحب العجل»، وكذلك «يا رايح قل للجاي ما كان العطار إلا علي، اعلمي أن لي ألف رأس قطعتي واحدة» و«ما كان الدباغ إلا علي» و«ما فعل هذه الفعال إلا اللبوة دليلة مقدم درك بغداد». ولا يستهدف هذا العنصر تسجيل نقطة على الخصم المغلوب فحسب، وإنما مضاعفة إحساسه بالهزيمة عن طريق إذلاله، بحيث يُهزم معنويًّا بعد سقوطه فعليًّا في المكيدة أو الخدعة التي يتضمنها «الملعوب»، ولما كانت الملاعيب تتصل ببعضها، فهذا يفسح المجال أمام هذا العنصر لشحذ عزائم أطراف «الملعوب» وتشجيعها على استئناف الملاعيب ومواصلة اللعب، وبذلك يغدو هذا العنصر همزة الوصل بين ملعوب وآخر.

ج- السمات الجوهرية للملعوب

تشير هذه السمات الجوهرية للملعوب إلى الطابع العام المميز له كنوع من السياسة التحتية أو كتجلٍ للظاهرة السياسية في الحيز التحتي الذي توضحه سيرة علي الزيبق. ويدخلً ضمن تلك السمات ما يأتي:

1- تعدد الأغراض التي يتم حبك «الملعوب» فيها من أجل تحقيقها: بمعنى أن العناصر المؤلفة لبنية «الملعوب» لا ترتبط بالضرورة بغرض معين؛ بل إنّ هذه العناصر قد تتجمع وتتراص حول أي غرض يمليه الموقف ويحدده صاحب «الملعوب»، فقد يكون الغرض من «الملعوب» مجرد اللهو والاستمتاع البريء، مثل تلك الملاعيب التي كان يقوم بها علي الزيبق أثناء طفولته في الكتاب. كما إنّ السخرية قد تكون هي الغرض من «الملعوب» كملاعيب عليّ التي يلعبها باسم صاحب العجل والتي اتسمت بالفكاهة الشديدة والسخرية من السلطة. وتشمل أغراض «الملعوب» إلحاق الأذى أيضًا، كالسرقة في حالة ملاعيب عليّ لسرقة خزانة العزيز وسرقة الوالي، وكالقتل مثل ملاعيب دليلة التي قصدت منها التخلص من عليّ قبل وصوله إلى بغداد. وقد يستهدف «الملعوب» مجرد تحقيق الغلبة والنصر على الخصم مثل ملاعيب عليّ ضد الكلبي التي اضطرت هذا الأخير إلى إعلان عجزه عن مواجهته أو النيل منه أمام الوالي، ومثل الملاعيب المتبادلة بين عليّ ودليلة للحصول على منصب المقدمية، الذي رُمز له بالبدلة التي تم تبادل سرقتها واستردادها بينهما.

2- تفاوت الملاعيب في البساطة والتعقيد: فعلى الرغم من أن «الملعوب»يهدف إلى تحقيق غرض من الأغراض المذكورة سلفًا عن طريق عناصره وترتيبه، ضد خصم من الخصوم، إلا أن حَبْك «الملعوب» قد يؤدي إلى تشابك الأطراف مع بعضها، بحيث تترقى عند وصول «الملعوب» إلى مرحلة التمكن. وهنا تتفاوت الملاعيب في عدد الأطراف

التي تتشبكها، فعلى سبيل المثال يمكن ملاحظة ذلك «الملعوب» المركب الذي قام به علي الزيبق لهزيمة الكلبي، لكنه استخدم أطرافًا عدّة وجعلها جزءًا من «الملعوب» نفسه، وهي العزيز والخازندار والوالي بل والكلبي نفسه، كذلك الأمر بالنسبة إلى «الملعوب» الذي لعبته دليلة وتمكنت بواسطته من سرقة بدلة المقدمية الخاصة بعليّ؛ إذ ربطت أطرافًا عدّة أخرى في ما بينها بحيث يكون «الملعوب» مركبًا من ملاعيب عدّة، ويستخدم «الملعوب» الخاص به مع كل طرف. وعلى هذا النحو، يمكن فهم ملعوب حسن الخطاف الذي استهدف إعادة عليّ إلى بيته في بغداد بعد سرقة بنت دليلة لبدلة المقدمية الخاصة بالزيبق للمرة الثانية.

3- **سيولة «الملعوب» وقابليته للانقلاب:** حيث إنّه على الرغم من وجود تدبير أصلي أو خطة نسجها الطرف الذي يلعب «الملعوب»، إلا أن ثمّة بعض الخيوط أو العناصر في «الملعوب» يتمكن الخصم من استغلالها للقيام بملعوب مضاد يفسد «الملعوب» الأصلي ويقلبه على صاحبه؛ ولذلك ليس بالضرورة أن يسير «الملعوب»، أيًّا كان صاحبه، في المسار المخطط له؛ بل إنّ كل لحظة وكل عنصر يحمل قابلية انقلابه إلى نقيضه، ليخرج «الملعوب» المضاد من رحم «الملعوب» الأصلي؛ حيث يتصف الملعوب بالسيولة الشديد، ولعل المثال الذي يمكن عرضه لهذه الصفة هو أن أم علي الزيبق استطاعت مرات عدّة إنقاذه من براثن دليلة، بفضل استطلاعها لمعلومات السياق أو تخفيها على هيئة معينة، كغلام القهوة مثلًا، بما يمكنها من قلب «الملعوب»، وتقدم دليلة مثالًا آخر؛ إذ عندما تخفّى عليّ على هيئة مملوك قامت بمعادلة وضرب تخفيه بتخفٍّ مضاد وباعته كمملوك لزوجة أحد الأمراء. إذن يحوي كل ملعوب بين طياته قابلية لأن ينقلب إلى نقيضه ويتحول إلى ملعوب مضاد، بما يؤدي إلى انهزام الطرف المدبر للملعوب الأصلي، عندما يفاجأ بأن خيوط «الملعوب» تسير في الاتجاه المعاكس للخطة الموضوعة.

4- تنامي «الملعوب»: وتشير تلك السمة إلى قدرة «الملعوب» على ترقية نفسه إلى مستوى أعلى من اللعب، تتغير فيه قواعد «الملعوب» وتوضع شروط جديدة، لتجعله عند الالتزام بها في اللعب أكثر صعوبة. ولا شكّ في أن تزايد صعوبة اللعب وتعقد قواعده يرسخان انتصار الطرف الغالب، لما يثبتانه من تفوقه على خصمه في الكيد والحيلة والتصرف والمهارة والذكاء. إلا أنّ ثمّة بعض الحدود الأخلاقية (سميت في السيرة «الناموس») يلزم كل طرف نفسه بها طواعية، ويحرص على عدم تجاوز «الملعوب» لها، منها مثلًا عدم قيام عليّ بهتك عرض ابنة دليلة عند تنفيذه للملعوب الذي هدف إلى استرداد بدلة المقدمية الخاصة به من دليلة، وكذلك رفض هذه البنت الانسياق مع أمها لمجرد التغلب على الزيبق عن طريق الادعاء عليه بهتك عرضها، لما في ذلك من تشويه لسمعتها. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن تلك الحدود الأخلاقية لم تكن تقيد «الملعوب» بشكل كامل؛ إذ كان كل طرف يستخدم ما يتيحه السياق له من فرص (كأشخاص أو أحداث أو أماكن) من أجل تحقيق غايته من «الملعوب» والتغلب على خصمه، ومثال ذلك عدم تورع عليّ عن قطع رأس خاله حتى لا ينكشف أمره وتفسد ملاعيبه، وكذلك استخدامه لطفل مخنوق كجزء من تنكره في هيئة سيدة للقيام بأحد الملاعيب.

أما المستوى الثاني من القواعد، فيتمثل في وضع شروط على أساس اتفاقي بين الأطراف، مع اعتراف السلطة الرسمية بها، ليتم الالتزام بها عند ممارسة «الملعوب»، ومن تلك الشروط مثلًا اشتراط أحمد الدنف على دليلة أن تكشف وجهها لعلي الزيبق ليلاعبها وقد ألزمتها السلطة في بغداد بذلك، كما اشترط عدم تسبب «الملعوب» بأي أذى من قتل أو ضرب، حتى يكون مجرد ملعوب ضد ملعوب أي مكيدة ضد مكيدة وخدعة ضد خدعة. ولما كان الالتزام بالقواعد في ممارسة «الملعوب» يمكّن من رفع مستواه ومن التركيز على عنصر الخدعة فيه، فهذا يعني أن إجراء حساب للملاعيب يحدد المنتصر والمهزوم بالنقاط سيكون سهلًا؛ حيث يتم

حساب الملاعيب في موقف معين وفق عدد الخدع التي يحتويها ملعوب واحد، فالرهان بين علي ودليلة ينصّ على الفوز في سبعة ملاعيب، ليفوز المنتصر بالنقاط بالجائزة، ألا وهي منصب مقدمية بغداد.

جوهر السياسة في سيرة علي الزيبق

لعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: إذا كان «الملعوب» هو تجلي الفعل السياسي في ذلك الحيز التحتي للسياسة الذي أشار إليه جيمس سكوت واتضح من سيرة علي الزيبق، فما هو جوهر السياسة في ذلك الحيز التحتي؟ وتتطلب الإجابة أولًا تحديد حيز تلك السياسة التحتية، الذي تمارس فيه الملاعيب، بحسب المواقف التي تعرضها هذه السيرة الشعبية.

يتلخص الموقف الذي يكشف حيز السياسة التحتية، في ما جرى لذلك النصراني المدعو نعمة الذي اشتكى في الديوان من أن ثمّة عجوزًا أتت إلى بيته وقتلت الأولاد ونهبت البيت وهربت، ولما كان عليّ هو الذي دل تلك العجوز في البداية على بيت النصراني، فقد طالبه الرجل بإحضار العجوز إليه قائلًا: «بدّي هي منك»، وعلّق القاضي على ما قاله نعمة فقال: «هذا هو الشرع»، في حين ذهب الأعيان إلى أن «هذا هو حكم السياسة». وبقطع النظر عما انتهى إليه الموقف من أن علي الزيبق هاجم بيت النصراني ليجد العجوز والأولاد مقتولين، فإن هذا الموقف يكشف عن المنطق الذي تتحدد من خلاله مكانة أو حيز السياسة التحتية في السيرة؛ إذ يتضح هنا بصورة جلية أن «الملعوب» كفعل سياسي إنما يقع في حيز بيني يتداخل مع حيزين سياسيين آخرين، ألا وهما قواعد الشرع وسلطة الحاكم، وعندما يتلاقى هذان الحيزان على أمر معين يضيق المجال أمام السياسة التحتية، ويتلاشى جوهر «الملعوب» وتتحلل عناصره، لتصير السياسة التحتية مجرد أداة منفذة لما تقضي به سياسة الشرع وسياسة الحكم، وعند حدوث افتراق بين هذين الحيزين يُفسح المجال أمام السياسة التحتية،

ويبدأ جوهر «الملعوب» في التشكل وتتراص عناصره. وحينئذ يتحول حيز السياسة التحتية إلى ساحة حرب بين إرادات الأطراف، تحت مسمع السلطة وبمشاركتها، من أجل تحقيق الغلبة في إطار غير عنيف، وإن تخلل ذلك بعض ممارسات العنف على سبيل التجاوز.

إن تحديد وضعية أو مكانة السياسة التحتية كحيز بيني متوافق مع حكم الشرع وحكم السياسة، يجعل السبيل مفتوحًا أمام النفاذ إلى جوهر «الملعوب» كتجلٍّ للفعل السياسي في ذاك الحيز، ولعل تحذير صلاح الكلبي لدليلة، الذي ذكرناه سلفًا: «إذا شاف وجهك لا تقدري تلاعبيه» يميط اللثام عن ماهية «الملعوب»، فتعرية الوجه تسقط القدرة على الملاعبة وتلغي «الملعوب»، وتغطية الوجه تمكّنها من الملاعبة وتثبت «الملعوب». ولا يشكّل الخفاء أو الحجب أو القناع ماهية «الملعوب»؛ بل إنّ ماهية «الملعوب» هي تلك العلاقة الجدلية بين الظهور والخفاء، والكشف والحجب، والوجه والقناع، وتؤدي تلك العلاقة الجدلية إلى قلب العلاقة بين الظهور والخفاء؛ حيث يغدو الإخفاء في الظهور والظهور في الإخفاء. فعنصر التنكر في «الملعوب» ليس سوى إخفاء لمدبر «الملعوب» وخيوطه في الظروف والملابسات الظاهرة للسياق، فأفضل مكان لإخفاء «الملعوب» هو وضعه في عناصر الظهور، وفي مقابل ذلك ليست «غلافة الملعوب» سوى إظهار مدبر «الملعوب» وخيوطه في خفاء التنكر وحجب الوجه. ويؤدي استمرار الملاعيب وتتابعها إلى التبادل اللانهائي للمرئي وغير المرئي أو للظهور والخفاء في ذلك الحيز للفعل السياسي الذي أطلقنا عليه مع سكوت السياسة التحتية.

ماذا بعد؟

لم تكن هذه الدراسة سوى محاولة لاتخاذ الأدب الشعبي، باعتباره رافدًا للذاكرة الثقافية، ومعبّرًا عن مستوى سفلي أو شعبي للفكر السياسي،

فهو مصدر غير مباشر للتنظير السياسي، على الرغم من كل المصاعب التي يستتبعها الدوران في فلك هذا المصدر. واستهدفت هذه الدراسة، في تلك اللحظة الزمانية الحاضرة، استجلاء كنه الزمن الرديء الذي يتحمس فيه الخلق لما يضرّهم ويتصايحون في سبيل تحقيقه، على الرغم من وعورة هذا المقام وخطورة الكلام فيه. وقد استطاعت الدراسة من خلال الوصول إلى ماهية «الملعوب» كتجلٍّ للفعل السياسي التحتي تلمّس مدى هشاشة السياسة التحتية، كما تعكسها السيرة؛ فهي تعتمد ابتداءً على وجود استقطاب بين القوى الحاكمة في المجتمع، وإلا انغلق المجال أمامها وتلاشت إمكانية وجودها؛ بل ظهر في «الملعوب» غياب أي تجديد أو ابتكار لأدوات جديدة للممارسة السياسية، وإنما كان «الملعوب» يقاوم السلطة بأدواتها، على الرغم من تقلّب علاقات الظهور والخفاء فيه. وأخيرًا، نلاحظ أنّ فراغًا قيميًّا هائلًا في حيز السياسة السفلية؛ إذ لا يمكن الإجابة عن سؤال «لماذا نقاوم السلطة أو نتخذ موقفًا مضادًا لها؟» انطلاقًا مما يظهر في السيرة من مواقف لشخصياتها الرئيسة.

لكن على أيّ حال، يمكن أن تفتح هذه الدراسة الباب أمام المزيد من البحث في السير الشعبية لاستكشاف حيز السياسة السفلية وتجليات الفعل السياسي فيه، سواء أكان ذلك في «الملعوب» أم في غيره، كما يمكن مقارنة النتائج بما كشفت عنه الدراسات السوسيولوجية لثقافة الشرائح الشعبية القديمة والحديثة.

الخاتمة
حوار مع المؤلف حول الفكر السياسي المصري واللحظة الراهنة[1]

***السؤال الأول:** هل بإمكاننا أن نعتبر حدث الثورات العربية كحدث فلسفي انطلاقًا من مسؤوليتنا كمتفلسفين؟ فهل يعبر هذا الحدث عن حركة وعي غايتها تحقيق الوجود الإنساني الحر؟ وهل تعتقدون أن الفلسفة قد ساهمت بكيفية ولو غير مباشرة في خلق هذا الحدث؟*

مع الأسف لا نستطيع أن نعتبر الثورات العربية ـوأنا أتحدث على وجه التحديد عما يحدث في مصر وفي اليمن وفي سوريا، لا عن الوضع في المغرب العربي كتونس أو الجزائر أو المغربـ حدثا فلسفيًّا، وربما كانت هذه هي المشكلة، فقد بدأت هذه الثورات إذا جاز لنا أن نطلق عليها أنها ثورات كانتفاضات شعبية على قمع الأنظمة الاستبدادية وسحقها لكرامة المواطنين، وعلى مستوى الخدمات المتدنية من قبل أجهزة الدولة، وعلى الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي أدت إلى إفقار هذه الشعوب، فكان ما حدث في مصر ـعلى سبيل المثالـ في الخامس والعشرين من يناير أشبه ما يكون بالانفجار غير المرتب وغير المسبوق على الرغم من أن النشطاء الشباب حاولوا في أكثر من مناسبة أن ينظموا إضرًابا أو تظاهرة لكنهم فشلوا في ذلك، لكنّهم دُهشوا هذه المرة عندما نزلت الجماهير إلى الشوارع.

(1) أجرى هذا الحوار الفيلسوف المغربي عبد العزيز بومسهولي.

وأعطى نزول الجماهير زخمًا شديدًا جدًّا للحدث وأدى إلى رفع سقف المطالب، فالبداية في مصر لم تكن أكثر من وقفة احتجاجية اعتراضًا على السياسات القمعية لوزارة الداخلية، باعتبار أن يوم 25 يناير ليس عيدًا للشرطة وإنما هو مأتم للشعب المصري، ثم بدأ سقف المطالب يعلو شيئًا فشيئًا لأسباب عدّة حتى طالبوا برحيل الرئيس الأسبق.

هل لها محتوى فكري؟ مع الأسف الشديد هي لا تحمل محتوى دينيًّا ولا قوميًّا ولا وطنيًّا مصريًّا، وإنما نستطيع أن نعتبر أن الحدث المصري هو نص مفتوح، يؤوّله كل طرف من الأطراف حسب خلفيته ووفق رغبته، باعتبار أننا نحن من يخلق الحدث ونحن من يخلق الواقع. وبالتالي كل الأحداث التي تحدث في المجال الاجتماعي هي أحداث مصنوعة، بمعنى أنها ليست كأحداث العلوم الطبيعية؛ حيث نستطيع أن نخلقها. ومن هنا تعرض هذا الحدث لتأويلات كثيرة جدًّا، وساعد على ذلك غياب التنظيم الجماهيري، وغياب قيادة للمعارضة السياسية، وغياب أي إيديولوجية أو فكرة جامعة؛ ولهذا -مع الأسف الشديد- استطاعت أكثر من هيئة سياسية أن تركب هذه الموجة الثورية، ابتداء من المجلس العسكري الحاكم، وحركة الإخوان المسلمين، والليبراليين، والقوات المسلحة، ومن هنا نستطيع أن نفهم التقلبات السياسية التي تمر بها مصر.

سؤال: إذن ما الذي غيره هذا الحدث انطلاقًا مما أشرتم إليه في مشروع الفلسفة العربية وفي فكر الفيلسوف؟ أو ما الذي تغير فيك أنت أيضا كفيلسوف ممارس للفلسفة؟

أولًا أنا لست ممارسًا للفلسفة إنما مجرد دارس للعلوم السياسية، لكنني أهوى القراءة في الفلسفة؛ لذا لست متفلسفًا أصيلًا أو متخصصًا. لكن حدث الثورة بما فيه من عصيان، وبما فيه من تمرد، وبما فيه من فتح آفاق جديدة، أدى إلى توليد العديد من الأشياء؛ حيث إنّ الجماهير التي

ثارت لم تكن تحمل فكرًا، وبالتالي بدأت تتوجه لمن يفترض أنهم يحملون الأفكار طلبًا للعون وطلبًا للمشورة وطلبًا للمعرفة، وهذا جعلنا نشعر أن العمل الأكاديمي أو العمل البحثي أو العمل التدريسي لا يكفي، فثمة دور سياسي واجتماعي قومي ينبغي -أنا لا أقصد دورًا قوميًّا عربيًّا هنا- ينبغي أن نقوم به، ولكن مع الأسف في الفترة الحالية بدأ هذا الدور يتراجع بسبب التطورات السياسية وبسبب انخفاض سقف الحرية إلى درجة كبيرة في مصر، وبسبب هذه الموجة الجديدة من الكارثية والاغتيالات المعنوية التي يتعرض لها الكثيرون، وأنا لست شخصًا بارزًا على الإطلاق، وإنما أقف على الهامش.

مقاطعًا: هذا ما يهمنا، ما يهمنا هو هذا الهامش الذي غدا يشكل الحدث أكثر ويشتت المركز؟

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحدث لم يكتمل وما زال في طور التشكّل ولا يحمل مضمونًا معينًا، وهذا يدعو للإنتاج الفكري لمحاولة خلق معنى للحدث، بدلًا من أن يُترك الحدث لتنهبه القوى السياسية لتؤوِّله وتفسّره لأغراض براغماتية وأغراض شديدة السطحية. علينا أن نخلق معنى لهذا الحدث، وبالتالي نحن نستطيع أن نسهم في هذا، وهذه مسألة في غاية الأهمية.

المسألة الثالثة وهي أن فكرة إسقاط نظام مستبد، وفتح الأمل للتغيير، وانفتاح آفاق جديدة، أدى إلى إسقاط العديد من - أنا لن أقول الطابوهات وإنما سأقول الأصنام، والعديد من هذه الأصنام سقطت، سواء أكنا نتحدث عن أصنام سياسية أم عن أصنام فكرية. وفي حقيقة الأمر لو لجأنا إلى العلاقة بين القوة والمعرفة كما يصوغها فوكو، لوجدنا أن ثمّة شبكات قوية جدًّا من العلاقات بين الرموز الثقافية التي كانت تهيمن على أفق التفكير في مصر -سواء أكان ذلك في مجال العلوم الاجتماعية أم في مجال الفلسفة-

وبين أساطين النظام السياسي، وسقوط هؤلاء بشكل بسيط جدًّا دون أدنى مقاومة بدأ يفتح الباب أمام ما وراء هذا، باستلهام قيم هذه الثورة، فعلى الرغم من أن هذه الثورة تخلو من أيّ محتوى فكري، إلا أنّها لا تخلو من حامل لمحتوى قيمي يحتاج إلى بلورته، فعلى سبيل المثال تلك الشعارات الأساسية للثورة المصرية موحية للغاية (عيش، حرية، كرامة إنسانية، عدالة اجتماعية)، فكرة الحرية، فكرة الكرامة، فكرة العدالة، فكرة المساواة، فكرة العيش الكريم.

مقاطعًا: فكرة الإرادة؛ الشعب يريد كقضية فلسفية؟

نعم طبعا فكرة «الشعب يريد»، يعني حينما كنت تقرأ عن مفهوم الإرادة العامة عند روسو فأنت تعتقد أن الإرادة مفهوم نظري، لكن حينما ترى الناس في الميادين تتحدث على أن الشعب يريد، أصبحت هذه الإرادة العامة متجسدة، والحقيقة أن فوكو نفسه ذكر هذا الكلام عندما كان يشاهد دراما الحدث الثوري الإيراني، ولا أقصد هنا المشابهة بين الحالتين، وإن كانت ماهية الفعل الثوري واحدة في كل الحالات. كل هذا يجعلنا نعيد التفكير في كافة مشروعاتنا الفكرية لنستشرف هذه الآفاق، ولكن مع الأسف في اللحظة الحالية تمر مصر بانتكاسة شديدة جدًّا في المسار الثوري، إن لم تكن قد بدأت تسير بالفعل في الاتجاه المعاكس.

ربما يظن بعض الناس أن الإطاحة بالإخوان المسلمين والإطاحة بالتيارات الدينية بهذه الطريقة تفتح المجال أمام التحرر، أنا لا أعتقد هذا؛ لأنّ ما حدث أننا أطحنا بهذه التيارات الدينية، ولكننا أطحنا معها بالنظام الديمقراطي أيضًا؛ أي إنّنا كما يقال رمينا الوليد مع الماء بحسب المثل الإنجليزي. لا شكّ في أنه لم تكن لدينا ديمقراطية مكتملة، ولكن كان لدينا بذور ديمقراطية وليدة قد تفتح الباب أمام حرية الرأي والفكر والتعبير والنقد والتنظيم، وبالتالي كان من الممكن -حتى ولو لم يتمكن الحدث

الثوري الذي أطاح برأس النظام من أن يهدم بنية النظام- من خلال عملية الانفتاح السياسي وتفعيل الآليات الديمقراطية تفكيك آليات السلطة بشكل تدريجي على كافة المستويات وفي كافة المجالات، في المؤسسة العسكرية، وفي الشرطة، وفي الجامعة، وفي المؤسسة القضائية، وفي الصحافة، وفي وسائل الإعـلام، وفي مؤسسات الثقافة، وفي المؤسسة الفقهية. بعبارة أخرى، كان من الممكن طالما لم يستطع الحدث الثوري أن يطيح بالنظام بأكمله -وربما كان هذا من ألطاف الله؛ لأن المجتمعات ما بعد الكولونيالية ذات البنية الهشة لا تتحمل تكلفة التغيير الثوري للأبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية- أن تستمر عملية إصلاحية متدرجة تحدث فيها قطيعة بشكل تدريجي مع الماضي من خلال تفكيك آليات القمع. مع الأسف تمت الإطاحة بهذه الآليات الديمقراطية وبالمكتسبات والحقوق وبالحريات التي تمخضت عن الثورة، وهذه الأبنية القمعية نفسها تستعيد السلطة مرة أخرى وبشكل أكثر شراسة، وتغلق المجال العام أو أي مجال للحركة السياسية، وبالتالي سوف تجد أن هذا الجو من التفاؤل الذي أحدثته الثورة قد اختفى، وقد ولّد ذلك إحساسًا بالتشاؤم الشديد جدًّا، ما دفع إلى الانغلاق على الذات، خصوصًا أنك لا تجرؤ أن تعبر عن رأيك في الوقت الحالي، فمن ينتقد الإخوان المسلمين يتهم بأنّه نصير للحكم الاستبدادي، ومن ينتقد المؤسسة العسكرية يتّهم بأنّه يناصر المتطرفين الإسلاميين، وبالتالي يمثل الموقف الحالي في مصر نقطة شديدة الحساسية وشديدة الدقة في المسار السياسي للثورة.

سؤال: إذن هنا الوضع الفلسفي الراهن، أعني ما هي الأسئلة التي تولدت عن هذا الحراك الثوري العربي، ما هي أسئلة ما بعد الثورة؟

أنا أعتقد أنه حتى لو فشلت الثورة تمامًا في مصر، إلا أن الآثار التي تركتها من ناحية توليد أسئلة تفتح آفاقًا أمام مشروعات فكرية جديدة، وهذه الآثار سوف تستمر. بداية ينبغي علينا كمتفلسفين أو كمثقفين عرب أن

نناقش قضية العلاقة بين الدين والدولة بمنتهى الجدية، وكذلك الأمر في ما يتعلّق بقضية العلاقة بين الدين والحياة؛ أي إنّنا لا نستطيع أن نتحمل أن يمر قرنان آخران و تترك هذه القضية دون حسم، وإنما لا بد من أن نحسم هذه القضية بشكل أو بآخر.

كما ينبغي أن نناقش شكل النظام الاجتماعي، ما هو شكل الملكية الذي ينبغي أن يسمح به المجتمع؟ ما هي أنماط التوزيع؟ ما هي طريقة إعادة توزيع الثروة؟ ما هي أنماط الرعاية الاجتماعية؟ ما هو نمط الحياة؟ وينبغي أن يعاد التفكير في مسألة في غاية الأهمية ترتبط بالغاية من الحياة في هذا المجتمع؛ لأن الذي يربط أفراد المجتمع في أي مكان على الأرض ليس السكنى في مساحة مشتركة؛ بل الاشتراك في هدف معين، والذي يفرق بين مجتمع ومجتمع آخر، بين مجتمع أوليكارشي ومجتمع ديمقراطي ومجتمع استبدادي، هو الغاية الحاكمة لشكل التنظيم الاجتماعي، ولم نتّفق في مصر حتى الآن ـوهذه مسألة في غاية الخطورةـ على هدف حقيقي، بخلاف التصريحات التي تصدرها الأحزاب السياسية أو الموجودة في ديباجة دستور وضعته لجنة غير شرعية وغير منتخبة.

ثمّة مسألة في غاية الأهمية ترتبط بكيفية ممارسة السلطة السياسية؛ إذ إنّنا نعيش في المجتمع المصري ـأنا لا أعرف حقيقة واقع المغرب العربيـ ما يسميه فوكو «governmentality crisis»، أو أزمة القابلية للحكم، بمعنى أن أنماط السلطة القديمة لم تعد تعمل، فلم تعد المشكلة في أن يتولى الحكم هذا أو ذاك، لم تعد المشكلة في تغيير هذا النظام للحكم وإنما أصبحت المشكلة في قابلية هؤلاء الناس للحكم، وهذا يشكّل أحد تناقضات الثورة، ليست الثورة إلا فعل تمرد وعصيان، لكن فعل التمرد والعصيان لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية وإلا تفكك المجتمع، وبالتالي نحن في حاجة إلى إعادة تركيب سلطة ما، لكن المجتمع رفض فكرة السلطة من الأساس، خاصة أنه حتى قبل سقوط السلطة الاستبدادية، كان

من الواضح أن هذه السلطة فقدت فاعليتها في المجتمع، خاصة أن هذه السلطة ليس لها من سبيل إلا القمع، وإذا استقرأنا التاريخ الأوروبي كما يقول فوكو، فسنجد أنّه قد تمّ الانتقال من السلطة التقليدية إلى السلطة الانضباطية؛ أي إنّه عندما حدثت هذه الأزمة ابتدعت المجتمعات الأوروبية نتيجة النظام الرأسمالي ونتيجة تزايد عدد السكان ونتيجة الأزمات والأوبئة شكلًا جديدًا للسلطة، أما في مصر فإنّ الخيال السياسي الخاص بنا لم يستطع أن يبتكر أساليب جديدة لممارسة السلطة، وهذه إحدى المشكلات التي واجهتنا في المرحلة الانتقالية بعد الإطاحة بمبارك وبعد مواجهة المؤسسة العسكرية في الوقت الحالي. فمن يسير في الشارع سوف يلاحظ أن سائقي السيارات لا يلتزمون بأيّ قواعد، وسوف يشعر أن المارة لا يلتزمون بأيّ قواعد؛ لأن فكرة وجود قاعدة تنظم العلاقة بين أفراد المجتمع لم تعد موجودة، ومن الملاحظ أنّ أكثر من 80 بالمئة من القضايا التي تنظر فيها السلطة القضائية هي قضايا بين أشقاء تتعلق بالمواريث، علمًا بأن هذه المسألة محسومة بنص القرآن وفي الشريعة، فهي ليست من المسائل الخلافية، وهذا يرجع -مع الأسف الشديد- إلى أن كافة التيارات الفكرية كانت تحطم قدسية القاعدة القانونية، فالشيوعيون كانوا يقولون إنّ هذه القوانين بورجوازية، والإسلاميون كانوا يقولون إنّها علمانية، بينما اعتبرها العلمانيون قوانين رجعية دينية، وفي المحصلة لم يستطع أحد أن يبني فكرة الوازع أو الضمير الأخلاقي أو الالتزام القانوني، وإنما حطموا فكرة القاعدة القانونية كما حطموا فكرة الالتزام القانوني وفكرة الالتزام الأخلاقي لدى الناس؛ أي ببساطة خربوا أساس الاجتماع. هذه المسألة في غاية الأهمية ولا بدّ من أن نواجهها، لا بدّ من وجود سلطة في المجتمع؛ لأنه لا يوجد مجتمع دون سلطة، لكن كيف تُمارس السلطة على الفرد دون إهدار كرامته، فلا ملازمة بين ممارسة السلطة وبين إهدار الكرامة. وعندما عشنا في المجتمعات الأوروبية وجدنا -في الأغلب الأعم- أنّ السلطة تُمارَس بشكل متحضر بما يحفظ آدمية من تمارس عليه السلطة، وفي بعض الأحيان

تكون ثمّة ممارسات شاذة، لكن لا تصبح الممارسات الشاذة هي القاعدة. فإذن صار لدينا أسئلة ملحة للغاية تتعلق بقيم المجتمع وغاياته، وبشكل ممارسة السلطة وأساليبها، وتتعلق بشكل النظام الاقتصادي والاجتماعي، وتتعلق بالعلاقة بالدين، تتعلق في حقيقة الأمر بتصورنا للإنسان وطبيعته، وبالعلاقة بين الإنسان وبين قوة الأزل والأبد، -بالنسبة إلي يعني- العلاقة بين الإنسان وبين الله. ينبغي في حقيقة الأمرأن يتم حسم شكل هذه العلاقة، إما أننا نتحدث عن إيمان، يشكل الأساس للالتزام الاجتماعي والأخلاقي والسياسي، وبالتالي لا مانع من أن تصبح المسألة الروحانية جزءًا من العملية السياسية التي يسميها فوكو «spiritualite politique»، أو أن نلتزم بأن الإيمان هو العلاقة الخاصة بين الإنسان وخالقه وهي ترتبط بالمجال الخاص دون الفضاء العام. لا بدّ لنا من طرح هذه المسائل بشكل عميق، شرط أن نتجرد من التحيزات الفكرية والإيديولوجية التي تجعلنا نتمسك برأي معين لمجرد أننا نرغب في أن نكون لبراليين أو ماركسيين أو علمانيين أو إسلاميين.

سؤال: أشرتم إلى مسألة الانفلات عن القاعدة والسؤال المطروح هنا هل بالإمكان أن -لأن أي ثورة لا بد من أن يكون لديها مشروع تؤسسه- تؤسس الثورة لحياة نعيشها وفق مقتضى العقل ووفق مقتضى قوانين المدينة؟ بحيث يصبح احترام علامة المرور مثلًا تعبيرًا عن موقف أخلاقي أو موقف وجودي وفلسفي، هل يمكن أن نعيش هذه الحياة الفلسفية؟ الحياة الفلسفية هي أننا نعيش وفق مقتضى العقل في المدينة، احترام ضوابط المدينة وقوانينها؟

كشفت الثورة عن الارتباط الحتمي بين الالتزام القانوني والالتزام الأخلاقي؛ لأن المجتمع الذي يحكم عن طريق الاستبداد يفرض سيطرة القانون من خلال القمع، وبالتالي فكرة الالتزام الأخلاقي الذي تتجذر فيه القاعدة القانونية لا تكون مطروحة في هذا المجتمع؛ لأنّ القاعدة القانونية

إنما تفرض بالقوة. لكن نظرًا إلى انهيار السلطة الناتج عن الثورة أصبحت القاعدة القانونية غير محترمة، وبالتالي طرحت فكرة الالتزام الأخلاقي وإشكالياته. ومع الأسف الشديد تعتقد التيارات الفكرية المختلفة في مصر أن العلمنة أو الأسلمة تتعلق باستبدال نسق قيمي بنسق قيمي آخر، في حين أن كل من درس فلسفة الأخلاق يعلم أن القيم الأخلاقية واحدة، على سبيل المثال ليس ثمّة شيوعيًّا أو إسلاميًّا أو لبراليًّا يختلف على قيم من قبيل الصدق والأمانة والنزاهة. لكن الاختلاف يكون حول أساس الالتزام الأخلاقي، فهل أساس الالتزام الأخلاقي هو الآمر العقلي عند كانط، أم هو التطور الاجتماعي كما عند الداروينية الاجتماعية، أم هو تقوى الله والخوف من الحساب كما في الفكر الديني؛ ونظرًا إلى أننا لم نحسم هذه المسألة، فإننا نجد أنّ فكرة الوازع الأخلاقي نفسها ما تزال مفتوحة، ومن هنا نلاحظ غياب فكرة القاعدة القانونية. مع الأسف إن طرح هذه المشكلة بهذا الشكل دون حسم هو سلاح ذو حدين، فهو من ناحية يشجع ويستفز المفكرين حتى يحسموا هذه المسألة عن طريق الاجتهاد الفكري، لكنه في الوقت نفسه يشجع التيارات الدولاتية الاستبدادية -على أساس أن هذا عبث متفلسفين وكلام فارغ؛ لأنه لا مجال للحديث عن الالتزام الأخلاقي- لتفرض القاعدة القانونية بمنتهى القسوة وبمنتهى التعسف، بغض النظر عن أساس الالتزام في القاعدة القانونية. المشكلة أننا جربنا هذه الأنظمة الاستبدادية ونعلم كيف أوصلتنا إلى الحضيض على كافة المستويات، ونعلم كيف أخفقت في تحقيق كل ما سُلبت منا حقوقنا وحريتنا من أجل تحقيقه، ونحن نعلم أنه لا أحد في الوقت الحالي -وأنا أتحدث عن مصر- يملك المواهب والكوادر والقدرات والهيبة التي تمكنه من إعادة ممارسة الاستبداد وإن كان لديه رغبة شديدة في إعادة إنتاج النظام القديم. ولكن مع الأسف يوجد من يريدنا أن نعلّق آمالنا مرة أخرى على ذلك الرهان القديم الخاسر نفسه.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2009م.

2 ـ أحمد عبد الحليم عطية (تحرير)، **طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قـراءات نقدية فى فكر ناصيف نصار**، الاتـحـاد العربي للجمعيات الفلسفية، القاهرة، لا تا.

3 ـ أحمد عبد الحليم عطية، **الخطاب الفلسفى فى مصر: دراسة فى الأفكار والأعلام**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م.

4 ـ ــــــــــــــ، «**مـن أنطون سعادة إلـى عـادل ضاهر: الفلسفة فى الفكر القومي الاجتماعي**»، مجلة: أوراق فلسفية، العدد 17، كتاب غير دوري، 2007م.

5 ـ أحمد لطفي السيد، **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر من مارس 1907 إلى مارس 1909**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2008م.

6 ـ ــــــــــــــ، **قصة حياتي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م.

7 ـ أنطوان خوري، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1984م.

8 ـ أنـور عبد الملك، **ما هي الوطنية**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ط2، 2009م.

9 ـ جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، لا تا.

10 ـ جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، دار الهلال، القاهرة، 1993م.

11 ـ ــــــــــــ، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1984م.

12 ـ حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، دار الدعوة، الإسكندرية، 1990م.

13 ـ ــــــــــــ، **مذكرات الدعوة والداعية**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1986م.

14 ـ حسن حنفي، **جذور التسلط وآفاق الحرية**، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 1995م.

15 ـ سيد قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، دار الشروق، القاهرة.

16 ـ ــــــــــــ، **التصوير الفني في القرآن**، دار الشروق، ط11، القاهرة، 1989م.

17 ـ ــــــــــــ، **المجتمع المصري: جذوره وآفاقه**، تقديم: آلان روسيون، سينا للنشر، ط1، القاهرة، 1994م.

18 ـ ــــــــــــ، **خصائص التصور الإسلامي**، دار الشروق، ط14، القاهرة، 1997م.

19 ـ ــــــــــــ، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، ط16، القاهرة، 1990م.

20 ـ ــــــــــــ، **مشاهد القيامة في القرآن**، دار الشروق، ط12، القاهرة، 1993م.

21 ـ ــــــــــــ، **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، 1980م.

22 ـ ــــــــــــ، **معركتنا مع اليهود**، دار الشروق، ط12، القاهرة، 1993م.

23 ـ ــــــــــــ، **مهمة الشاعر في الحياة**، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، 1996م.

24 ـ السيد ياسين، **الوعي القومي المحاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، 1991م.

25 ـ سيغموند فرويد، **الطوطم والتابو**، ترجمة: بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر، ط1، اللاذقية، 1983م.

26 ـ صادق جلال العظم، **ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب**، دار المدى، ط2، دمشق، 2004م.

27 ـ طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

28 ـ عبد الله النديم، **سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم**، جمع: عبد الفتاح النديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008م.

29 ـ عبد الوهاب المسيري، **اليهود في عقل هؤلاء**، سلسلة إقرأ الشهرية، دار المعارف، ط2، القاهرة، 2003م.

30 ـ فتح الله كولن، **النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية**، دار النيل، إسطنبول، 2009م.

31 ـ فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.

32 ـ محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001م.

33 ـ محمد حسين هيكل، **الشرق الجديد**، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1990م.

34 ـ محمد سيد عبد التواب، **تقديم في سيرة على الزيبق: المخطوطة المصرية النادرة سنة 1880**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2016م.

35 ـ محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1993م.

36 ـ محمد مندور، **فن الشعر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

37 ـ مصطفى النشار، **مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية**، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1995م.

38 ـ مصطفى كامل السيد (تحرير)، **حتى لا تنشب حرب عربية-عربية أخرى: من دروس حرب الخليج**، مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ط1، القاهرة، 1992م.

39 ـ ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة فى تحليل الإيديولوجية ونقدها**، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1994م.

40 ـ ــــــــــــ، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، دار الطليعة، ط2، بيروت، 2004م.

41 ـ ـــــــــــــــــــ، **الفلسفة في معركة الإيديولوجيا**، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1986م.

42 ـ ـــــــــــــــــــ، **تطورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، دار أمواج، ط2، بيروت، 1994م.

43 ـ ـــــــــــــــــــ، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2009م.

44 ـ ـــــــــــــــــــ، **مطارحات للعقل الملتزم**، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1986م.

45 ـ نجف علي ميرزائي وآخرون، **دراسات في تفسير النص القرآني**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط2، بيروت، 2010م.

46 ـ نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.

47 ـ هاني علي نسيرة، **الحنين إلى السماء: دراسة في التحول نحو الاتجاه الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2010م.

48 ـ يان أسمان، **الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى**، ترجمة وتعليق: عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2003م.

1 - A. Musallam, «**Prelude to Islamic Commitment: Sayyed Qutb's Literary and Spiritual Orientation 1932-1938**», The Muslim World Journal, vol.80, no.3, July 1990.

2 - Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939**, Cambridge University Press, 19th ed., Cambridge, 2009.

3 - Arnold Toynbee, **Civilization on Trial and the World and the West**, Meridian Books, 5th ed., New York, 1963.

4 - Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verse Press, 10th ed., New York, 2000.

5 - Charles Smith, «**The Crisis of Orientation: The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's**», International Journal of Middle Eastern Studies, vol.4, 1973.

6 - Chiana Bottici, **Imaginal Politics**, Columbia University Press, Columbia, 2014.

7 - Eric Voegelin, **The Collected Works of Eric Voegelin**, vol.5: Moderity without Restrainst, University of Missari Press, Columbia, 2000.

8 - F. Nietzsche, **Beyand Good and Evil**, Dover Publications, USA, 1997.

9 - Ferhad Ibrahim (ed.), **Islam und Islamismus in der Gegenwart**, Universität Erfurt, Erfurt, 2002.

10 - Fritz Steppat, «**Nationalismus Und Islam Bei Mustafa Kamil**», Die Welt des Islams Journal, vol.4, 1956.

11 - Hans Jorg Sigwart, «**Some Principles of Voegelinian Hermeneutics**», paper presented at the «21st Annual Meeting of the Eric Voegelin Society», American Political Science Associatian Conference, Washington Dc, 2005.

12 - Ibrahim Abu-Rabi, **The Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World**, State University of New York Press, New York, 1996.

13 - Isaiah Berlin, **Liberty**, Oxford University Press, London, 2002.

14 - Israel Gershoni, «**The Reader «Another Production»: The Reception of Haykal's Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's**», poetics today Journal, vol.15, no.2.

15 - J. Jansen, **The Interpretantion of the Koran in Modern Cairo**, Leiden, 1974.

16 - James Scott, **Domination and the Arts of Resistance**, Yale University Press, New Haven, 1990.

17 - Karen Armstrong, **The Bible: The Biography**, Atlantic Books, London, 2007.

18 - Lawrence Kritzman (ed.), **Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture**, Routledge, 1st ed., New York, 1988.

19 - Leonard Binder, **Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies**, University of Chicago Press, Chicago, 1988.

20 - M. Fethullah Gülen, **Essays, Perspectives, Opinions**, Tughra Books, New Jersey, 2009.

21 - M. Fethullah Gülen, **Love and Tolerance: Toward a Global Civilization**, Introduction: M. Enes Ergene, The Light Press, 3rd ed., New Jersey: 2006,.

22 - Martha Nussbaum & Amélie Rorty (eds.), **Essays on Aristotle's de Anima**, Clanderan University Press, 1992.

23 - Martin Heidegger, **Nietzsche**, translated by: David Farrell Krell, Harper Collins Publishers, San Francisco, 1991.

24 - ___________, **Sein und Zeit**, Max Niemeier Verlag, 18th ed., Tübingen, 2001

25 - Michel Foucault, **Dits et Écrits (1954-1988),** vol.III, Gallimard, Paris, 1994.

26 - ___________, **Power/Knowledge**, Pantheon Books, New York, 1981.

27 - Michel Zimmerman (ed.), «**The Thought of Martin Heidegger**», Tulane Studies in Philosophy Journal, vol.37, 1984.

28 - Mohamed Soffar, «**The Concept of Dialogue: A Comparative Study between Sayyid Qutb and Fethullah Gülen**», Hemispheres Studies on Cultures and Societies journal, No 24, February 2010

29 - Mohamed Soffar, **Intellectual Roots of Egypt's Regional Role**, Middle East Institute, Singapore, March 2010.

30 - ___________, **The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse**, Verlag Dr. Koester, 1st ed., Berlin, 2004.

31 - Mona Abul-Fadl, **Where East Meets West: The West and the Agenda of the Islamic Revival**, 4th ed., Virginia, 1992.

32 - Nadav Safran, **Egypt in Search of Political Community**, Oxford University Press, London, 1961.

33 - Paul Rabinow (ed.), **The Foucault Reader**, Penguin, 3rd ed., London, 1991.

34 - Peter Gran, **Islamic Roots of Capitalism**, Syracuse University Press, 2nd ed., New York, 1998.

35 - Robert A Hunt & Yüksel A. Aslandoğan (eds.), **Muslim Citizens of The Globalized World: Contributions of The Gülen Movement**, The Light Press, New Jersey, 2007.

36 - Sun Tzu, **The Art of War**, MetroBooks, USA, 1994.

37 - Sylvia G. Haim, «**Islam and The Theory of Arab Nationalism**», Welt des Islam Journal, vol.4, 1957.

38 - Timothy Mitchell, **Colonizing Egypt**, Cairo, AUC press, 1988.

39 - William Shepard, «**The Development of the Thought of Sayyed Qutb**», Die Welt des Islams Journal, vol.32, 1992.